ايديولوجيا



باشراف : فرنسوا شاتلييه

ترجمة : د. خليل أحمد خليل

تقديم : د. سهيل القش



ايديولوجيا



باشراف □ فرنسوا شاتلية

ترجمة □ د. خليل أحمد خليل

تقديم □ د. سهيل القش

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذه ترجمة كتاب

Savoir et Pouvoir du XVIII^{e} au XX^{e} siècle

وهو الكتاب الثالث من دراسات

sous la direction de
François Châtelet

الطبعة الثانية

1423 هـ ــ 2002 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ــ الحمرا ــ شارع اميل اده ــ بناية سلام ــ ص.ب. 113/6311
تلفون 791123 (01) ــ تلفاكس 791124 (01) بيروت ــ لبنان
بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 9953-427-29-1

انبثاق الفاعل في ايديولوجيا الانسان .

بقلم د . سهيل القش

يتضمن هذا الفصل الذي يحمل عنوان « ايديولوجيا الانسان » اربعة اقسام :

1 ـ الوعي والاخلاق ـ2ـ الخضوع والقانون : الحق ـ3 ـ الليبيرالية : الفرضيات والمعاني ـ4 ـ العمل والصناعة : الماركسية .

وهو يشكل الفصل الثاني من الجزء الثالث والاخير لتاريخ الايديولوجيات باشراف فرنسوا شاتليه . يتناول هذا الفصل مفهوم الانسان الذي يلعب دوراً مركزياً في الايديولوجيا الحديثة . انه يحاول ان يتابع عن كثب تطور هذا المفهوم من خلال انبثاقاته المختلفة كفاعل خلقي ، وحقوقي ، واقتصادي (مالك) وسياسي (مواطن) .

1 ـ انبثاق الفاعل الخلقي

اذا كانت كل المجتمعات قد وضعت حدوداً خلقية عملية تحدد من خلالها الحلال والحرام ، فان ذلك لا يعني انها وضعت بذلك اسساً ثابتة للاخلاق النظرية ؛ بهذا المعنى كانت المسيحية ذات اثر فعال في التمهيد للاشكالية الخلقية كما نعرفها اليوم . ان المسيحية اعتبرت الانسان ذا طبيعة مزدوجة ، فهو من جهة كائن طبيعي مغرق في ماديته ، وهو من جهة اخرى كائن فائق للطبيعة من حيث علاقته الثابتة بالخالق . ان المستجد في هذه الرؤية انها تتناول الانسان ككائن حر ومسؤول تجاه خالقه . وهذه الرؤية هي التي توفر شروط انبثاق الفاعل الخلقي الحر كذاتية واعية . انه الفاعل المفارق الذي لم يعد يقتصر على الاحاسيس والمشاعر ، بل

اصبح يتحدد اساساً بكونه فكراً خالصاً . وفي خضم الفكر اللاهوتي يبرز لاهوت طبيعي يحدد الوعي والاخلاق كمعطى عيني وذاتي ، ويؤكد على الحس الخلقي من جهة وعلى الميل المجتمعي الطبيعي من جهة اخرى .

2 ـ انبثاق الفاعل الحقوقي

من خلال تناقض الارادة الفردية والارادة العامة برز التعارض بين الحرية الفردية المطلقة والخضوع لقانون المجتمع ، وبذلك انبثق الفاعل الحقوقي كمعبر عن تغليب الارادة العامة الممثلة بالقانون على الارادات الخاصة ، وهذا القانون الذي يحتاج الى موافقة الخاضعين له ايجابياً انما يشكل الضمانة للحرية الفردية . ان هذا الطرح الذي يعطي القانون الوضعي الاولوية ويخرجه من الحيز الميتافيزيقي ومن سيطرة القانون الطبيعي ، انما يعود فيؤسس قانوناً طبيعياً جديداً يخون تصورات روسو حول ديمقراطية الشعب المباشرة ، وذلك في مسألتين :

ـ ان الارادة العامة التي يبشر بها القانون الوضعي انما هي ارادة ممثلة وليست مباشرة .

ـ كما ان هذه الارادة ليست عامة بقدر ما هي اغلبية . وهذا ما يؤكد طبيعية القانون الوضعي الجديد الذي يحمل في طياته الدولة الحديثة المتناقضة مع المجتمع الاهلي ومع ارادات الخاضعين ، ويؤكد في الوقت نفسه على شكلية هذه الديمقراطية التي تخفي علاقة الفاعل الحقوقي بالفاعل الاقتصادي (المالك) وهذا ما يظهر جلياً في نظرية لوك .

3 ـ انبثاق الفاعل الاقتصادي (المالك) .

في سياق موازٍ لانبثاق الفاعل الحقوقي ، تبرز الليبرالية الاقتصادية كمذهب يرتكز الى التمييز بين حيز السلطة السياسية « الدولة » وحيز ما يطلق عليه اسم « المجتمع الاهلي » . والدولة الليبرالية هنا لا تتدخل في شؤون المجتمع الاهلي بل يقتصر اهتمامها على الشأن العام ، وهي تطرح نفسها بذلك كحامية لحرية الافراد والمواطنين . انها دولة « فوق » المجتمع الاهلي وفوق المصالح الخاصة . وحرية

الافراد كمعطى طبيعي خارج الدولة جاءت هذه لتكرسها وتدافع عنها . ان هذه الدولة الليبيرالية التي تحافظ على حرية الافراد والمواطنين في المجتمع الاهلي تقوم على فرضية مركزية خاضعة للنقاش نظر لها بشكل اساسي جون لوك وارتكز اليها آدم سميث ، وهي تقول بان الانسان حر لأنه سيد على جسده وروحه ، اي لأنه مالك لجسده ، وبالتالي فان الحرية مرادفة للملكية . من هنا فان الدولة الليبيرالية انما تلعب دور الحكم بالنسبة لمواطنين مالكين يحكم علاقاتهم العقد المتبادل ، ويتم تحديد المجتمع الاهلي على انه مجتمع مالكين ، ويستثني منه « الأخرون » (الذين لا يملكون شيئاً) . وبذلك فان الدولة تقوم بالحفاظ على المواطن (المالك) عن الآخر (الذي لا يملك) ؛ وانما الخطر الذي يهدد مرتكزات الليبرالية (اي الفاعل السياسي والاقتصادي) قد جاء دائماً من هذا « الآخر » (الذي لا يملك) الذي لحظته دولة هيغل التدخلية المناقضة لجون لوك على المستوى النظري دون ان تنجح على المستوى التاريخي في الغاء سعيه لبناء دولته الخاصة : دولة « الآخرين » ، و « المعدمين » التي انحاز لها ماركس نظرياً ووقع اتباعه في نقيضها تاريخياً .

ان هذه الابحاث ان لم تكن تسد فراغاً في نظرية « البنى الفوقية » ، فهي على الاقل تحرر الطرح السياسي والايديولوجي والاقتصادي من دوغمائية تقسيمات « البنى » و « المستويات » .

الوعي والأخلاق (*)

بقلم : فرانسوا شاتليه

تخضع كل المجتمعات الأخلاقية ، لمجموع شبه منتظم من القواعد التي تحدّد الخط المستقيم والمنحني ، المسموح والممنوع . الا ان هذا لا يعني قطعاً ان في كل المجتمعات مكانةً مخصصة للأخلاق ، اي لطريقة خاصة بالتأمل الباحث عن تعيين كيفية انقياد الفرد بوصفه شخصاً مستقلاً . ومثال ذلك ان الأغريق ، على الرغم من مهارتهم وكفايتهم للنظر في السلوك ، اعتقدوا ان المسألة الأخلاقية ـ مسألة السلوك الفردي ـ لا يمكن فصلها عن المسألة السياسية ـ مسألة تنظيم الأمة والحقوق ـ ومسألة نظام الوجود ـ مكانة الانسان في الكون و الطبيعة . وعلى نحو ما ، يبدو الأمر مماثلاً في اوروبا خلال العصر الوسيط ، حيث ان المسيحية أحلّت البعد الديني محل المرجع السياسي الأغريقي . الا ان الفكر المسيحي عيّن ، في رؤيته للواقع ، افكاراً ستهيء حلول المسألية الأخلاقية التي شهدها العصر الحديث ، بشكل خاص منذ الإصلاحLa Réforme .

شروط ظهور الفاعل الأخلاقي

ان ما قدّمته المسيحية في هذا المضمار هو ، اولاً ، مفهومٌ ملحوظٌ بقوة كبيرة اكثر من اي وقت مضى ، مفهوم الطبيعة المثنوية للانسان ، الكائن الطبيعي ،

---

* ترجمة د . خليل احمد خليل

الطالع من المادية ، والكائن ما فوق الطبيعي ، ذي العلاقة الثابتة مع فاطره . فلم تعد الفرادة مسألة مكانة في الطبيعة ومسألة جرمية الجسم : انها مسألة شخص ، نفس مفطورة بوصفها « الشخص الأول » تحديداً ، ومن ثم كذاتية واعية ، كما هو الأمرُ في منظور الأعترافات لأوغسطين Augustin . ويمكن الأعراب عن هذا بكلام آخر : فمن الآن فصاعداً سيمتازُ الكائن البشري ، جوهرياً ، بحرية اختياره ، ومن ثم بمسؤوليته تجاه خالقه وتجاه الخليقة . وتزدوجُ الحاضرة : تحت حاضرة البشر ، التي تنخفض صيرورتُها الى تقلبات السياسة والاعيب الأهواء ، ترتفع حاضرة الله التي يعتبر تاريخها الدرامي والدلالي تاريخ صراع الحرية والمحبة مع الخطيئة . وفجأة ، يدخل ممثلٌ على المسرح الايديولوجي : الفاعل الأخلاقي الحر في جوّا نيّته الواعية .

ولكن يظهر ، في صميم الروحانية ذاتها ، توترٌ يزحزحُها من مكانها فيضاعفها الى روحانيتين متعارضتين : ما فوق الطبيعة والطبيعة . ان الحرية البشرية هي ، تعريفاً ، بدون حدّ . لكنَّ الربوبية هي ، في التعريف أيضاً ، قادرة على كل شيء . فاذا كان الله عليماً ، قادراً ، رحيماً ، فأين تقع مسؤولية الانسان في كل ما يحدث ؟ ان النزاعات العديدة حول مفهوم الرحمة تشهدُ على اهمية هذه المسألة ، التي تتجاوز حدود السجال اللاهوتي ، لأنها تدور حول مكانة الفردانية ومُقامها . وبوجه عام جداً ، يمكن القولُ إن الاصلاح ، اذ استبطن الاله الحي ، ورفضَ المؤسسة الكنسية المركزة التي غالباً ما كانت تخلع اللبسَ على انظمة البابوية واتباعها والأوامر الربانية ، انما ساعد على التخطي العملي لهذه المسألة التي باتت مجرّدة ، منذ ذلك الحين : فكانت تجري الأمور وكأن الشخص ، في صميم سرّ الرحمة ، كان حراً في تحصيل خلاصه بأعماله .

لقد بينَّ كارل ماركس في الفصل 8 من الكتاب الأول من الرأسمال ما هي الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تؤدي فيها الأعمال التي يقوم بها افراد وجماعات ـ من النبلاء الريفيين البورجوازيين ، المانيفاكتوريين والتجار ـ الى تحوُّلٍ كامل للانتاج الذي يرتكز قسم منه ، متعاظم من الآن فصاعداً ، على

الاستخدام الحر من جانب مالكي وسائل الانتاج لقوة العمل التي يؤجرُها الشغيلة الأحرار يومياً لكي يعيشوا . ومن جهة ثانية ، ابرز ماكس فيبر واقع ان الأخلاق البروتستانتية تشكّل الركن الشعوري والفكري الجديد الذي تنبني عليه هذه الذهنية الأصلية التي تخلط الهدف الديني للمقام والهدف الدنيوي للربح ، بحيث ان ازدياد الثروات في هذه الدنيا يظهر كعلامة من علائم المجد الألهي ، لقد بدأت الحملة الصليبية الجديدة : وسوف يعدّد ماركس مآثرها ، عظمتها ونجاحاتها الخارقة في مستهل بيان الحزب الشيوعي .

حقاً ليس من الوارد هنا ان نجعل من ظهور الفاعل الأخلاقي ، الشخص المسؤول ، نتاجاً اوْ انعكاساً لتحول سوق العمل . إنما لا مناص من ملاحظة التطابق بين نشوء ايديولوجي خاضع لقواعد ذاتية يضفي الاستقلالية على « انا » الموسوم بحرية الاختيار ، وبين واقع ان الظروف التاريخية اذ « تحرّر » الفرد من البنى المؤسسية القديمة ، انما تحدّد مسائل جديدة . ومن بين هذه المسائل ، هناك المسألة الأخلاقية التي تعلن ذاتها حالياً بحدود الذاتية والوعي والحرية ؛ وعليه ، يتعينٌ قطاعٌ من الافتكار ، قطاع الاخلاق بوصفه علماً معيارياً ، سيحتل مكانة حاسمة في ميدان البحث الفكراني idéelle حتى اليوم ، ويرتسم في مؤسسات وممارسات ناظمة لمجتمعنا . ان هذه اللوحة لمقدمات المفهوم الأخلاقي في العالم المتميّز للفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ العالم الذي لم يتناقص ملكوتُه في الوقت الحاضر ـ لن تكتمل ما لم نذكر طفرةً أخرى وقعت في نفس المرحلة على الصعيد الفلسفي المحض . بينما توصلت حركة الفكر المسيحي الى التشديد على الانسان بوصفه روحانيةً تجريبية فاردة ومستّقلة ، قامت النظرية الفلسفية الجديدة ، التي تحيطُ بالثورة العلمية (كوبرنيك ـ غاليله) ، ببناء صورة جديدة للذات العارفة . فالذات لم تعد تتعينُ بوصفها ادراكاً أولاً ، وانما كفكرة محض ، كملتقى للأفكار وتداعجاتها ، انه عصرٌ ما ستسميّه الكانطيّةُ الذات المتعالية التي يقوم نشاطُها على وصل الأفكار بمقتضى نظام للمعقولية . بموازاة ذلك ، يفرض نفسه في هذا المضمار النظري ـ مقابل شكلانيةٌ المنطق المدرسي ـ منهج

« لتدبير عقل المرءِ في العلوم » ، معيارُهُ هو معيارُ بيان الفكرة ، وضوحها وتمايزها ، وضوح وتمايز الصلات التي تصلُ ، ضرورة ، تلك الأفكار بسواها ؛ وستخرج من هذا المُستلزَم المعلومي (المعرفي) للديكارتيَّة ، مشيئةُ النظر الحر ، وان على مستوى أتَفه ، لكنه بالغ الأهمية ، كذلك سيبنى على أسس الثورة الفيزيائية لدن كوبرنيك وغاليله ، تيارٌ علمي راسخُ القوة والحزم ، معارضٌ بين الميتافيزيقيا القديمة والصورة المظفَّرة للفلسفة الطبيعية .

الأخلاقية بمواجهة الميتافيزيقيا

بعد ايضاحنا الوجيز لهذه النقاط، لا مناص من النظر في كون بناءِ الأخلاق كعلم يتعينٌ عليه تحديدٌ وتأسيسُ قواعد سلوك « الأنسان بوجه عام » ، قد تخبّط عشوائياً منذ النصف الثاني للقرن السابع عشر ، وقد عرفَ نجاحاً منقطع النظير مع نشر نقد العقل العلمي عام1783 ومن ثم وقع فيما بعد في منعرجات الايديولوجيا ـ هذه الكلمة مأخوذة ، هذه المرة ، بمعناها كعملية تزوير للعلاقات الفعلية . ويبدو أنَّ مردَّ تلك التخبّطات الى سببين متكاملين : من جهة كان الوضع النظري يفرض ان يبقى الخطاب الأخلاقي شديد الارتباط بالمشروع الميتافيزيقي ـ الديني الذي كان يشتملُ عليه حتى حينه والذي صادف مصاعب عديدة لتخليص موضوعه واكتشاف حده التأسيسي ؛ ومن جهة ثانية ، كان الخطاب الأخلاقي يجتاز باستمرار المجادلات السياسية ، الدينية ، وحتى العلمية ، التي تنالُ من طموحه للاستقلالية . ومن جهة أخرى ، إن هذا المَقام المشوَّش ، المضطرب ، هو الذي جعل مجادلات عصر الأنوار بمثل هذه الأهمية : فقد لوحظت تقلّبات ومُبادلات في المواقف تجعل الأحكام الراهنة ، المستوحاة في الغالب من الاستناد الى التملّق الأخلاقي في العصر التالي ، أحكاماً هشة جداً او اعتباطية .

وحتى نتمثل رهانَ تلك المجادلات ، من المستحسن الاستناد الى النص الذي يزّودنا في آن بمعرفة لها أدَّق وأشمل : القاموس التاريخي والنقدي لبيار بايل Pierre Bayle . ظهر هذا العمل عام1697 في خضم نضال صارم في سبيل التسامح

الديني وذلك باستنكاره الهازيء لصلف أحكام اللاهوتيين والغيبيّين ، وباستذكاره الشتات الفظيع للأحكام البشرية التي يشهد التاريخُ عليها ، وبانتقاده اللاذع للدوغمائية حيثما ظهرت ، وبردّه الأقاويل الرئيسة والمنظومات الى ما تقوله فعلاً ، فأعلن كفاح مفكرّي الأنوار ضد المؤسسات والممارسات القمعية . ان بايل اذْ يفكك الموروث الديكارتي انما يستخلص منه روح النظر الحر لكي يستعمله ضد « أبتسارين » في عقيدة ديكارت : ارادة التأسيس المتيافيزيقي والمكانة العريضة المخصصة للنموذج الرياضي . وهو يعارض هذا الأخير بتجربة المؤرّخ التي لا تختلف عنه بشيء من حيث اليقين ، شرط ان تكونَ مقرونةً ببحث وبرقابة دقيقة .

إن ما ينبغي الوقوف على أهميته في التحليل الراهن ، هو أولاً كون بيار بايل يدأبُ باستمرار على مطاردة التناقضات التي تخترق علم اللاهوت والميتافيزيقيا الجديدة على سواء ـ مستبقاً بذلك جدل العقل المحض لكانط ـ فيردُّها الى ابعادها التجريبية اي إلى التقويمات الطارئة التي تدور حول العادات والمسالك ؛ ومن ثمَّ وبالأخص يتحزّب في معركة حاسمة : إن غنى معلوماته التاريخية ، ومهارته السجالية التي يظهرها ، يساعدانه على القول إن التضمين القائم عموماً بين الانتماء الديني والأخلاقية ما هو الا تضمين كاذب ، والأمثلة على ذلك عديدة ومشهودة ، ففي الأزمنة الوثنية القديمة ، ثمة رجال رائعون وافاضل لم يعرفوا الأله الحقيقي قطّ ، واليومَ ، ليس ثمة سبب يدعو الى اتهام الكافرين ، الملاحدة ، الزنادقة بالخروج منهجياً على قواعد الأخلاق ، لأنه لا يوجد اي ارتباط ضروري بين المباديء التي يعلنها الأفراد وبين سلوكهم : « يسود الاعتقاد الخاطيء بان الدوافع الدينية هي الدوافع الوحيدة للعمل ؛ والحال ، هناك دوافع اخرى لذلك ، مثل حب الثناء ، الخوف من العار ، وسوى ذلك ، غالباً ما تكون أقوى بكثيرٍ من الدوافع الدينية ، وكفيلة بأن تؤدي الى افعال فاضلة »(1) .

الخلاصة ان الأمور الدينية والأمور الأخلاقية هي أمور شخصية ، وهي علاوة

---

1. *Dictionnaire...*, éd. de 1715, t. III, p. 988.

على ذلك امور منفصلة . ان الايمان ببعض المعتقدات يدل على تصوّر المرءِ للألوهة ـ وهو تصوّرٌ ليست براهينُه العقلية سوى شكلانية تجريدية : واما الفعل فهو من امر العادات والظروف والقناعات الفردية . وان هذه المواقف المعلنة لهي دليل على المسالك التي سيسلكها الصراعُ سواء مع السلطة القديمة للمؤسسات الدينية ـ ذات الدور الكبير في ادارة المجتمع ـ ام الصراع ضد السلطان الجديد الذي نالته العقائدُ الغيبيّة والمنظومات العلمية التي أُلحقت بها . وكما سبق ان لاحظنا بخصوص ديكارت ، بأمكان هذا الصراع ان يخترق نفسَ البناءِ المعتقدي تماماً . ولكي نسعى الى السيطرة على هذا الانتفاخ ، يمكننا القول إن ثمة في كل ميدان من الميادين التي يدور فيها النشاط الفكري ، تياراً مضاداً أصيلاً ومجدداً يتعارضُ مع التيار السائد ، دون أنْ يُسمح لنا ، مع ذلك ، بان نرسمَ معسكرين مؤتلفين جامعَينْ للتعارضات . ولذلك ، فمن الخفّةِ مثلاً التسليم جدلاً بوجود « معسكر مادي » وتقدمي واقف بوجه المثالية ، خادمة الملكية وعاكسة نمط الانتاج الاقطاعي .

هكذا يُولد في صميم الفكر اللاهوتي لاهوتٌ طبيعي يتغذى ، هو ذاتهُ ، من مصدرين ، عقلاني أو طبيعاني صرف ، سيؤديان الى نشوء صيغتين للدين الطبيعي ـ تلك التي تمثّل عبادة الكائن الأسمى التي أسسها روبسبير ، وتلك التي يعلنُها جان ـ جاك روسو في- La profession de foi du Vicaire Sowayard وهو لاهوت يكافح ، بكل قواه ، اللاهوت الرسمي ، لاهوت التنزيل ؛ كما ان الميتافيزيقيا الجديدة التي هي ايضاً ، كما ينبغي التذكير بها ، النظرية الجديدة للمعرفة المعتمدة على العلم الثوري عند غاليله ، ستكون قريباً مُحْتَربةً بفلسفة أخرى ، من السهل جداً ترتيبها تحت راية التجريبية الوحيدة ، سترثد لمواجهة فكرة الميتافيزيقيا بمبدأ الوضوح ؛ وان النظرية السياسية ، الحريصة على ضمان سيادة الدولة ، من ميكيافيل الى بودان ، بمواجهة مزاعم الكنائس والأمراء ، انما يتشكك فيها بحث اكثر تطلباً ينادي بطرح قضايا السيادة الشرعية : وانه بمواجهة العلم الاستقرائي الذي يظن انه مضمون كفايةً بجهازه الرياضي ، تظهرُ إرادة كبيرة للنظر والاختبار ؛ وإن التوابع السلفية للأخلاقيات ، نعني رجال الدين ، يرون معارضة

ليقينيّاتهم وتعاليمهم من قبل اناس ذوي مسالك حسنة يعلنون مبادىء لاستبعاد كل حياة قدسية .

والحال ، بالنظر الى السياق لأجل الدفاع عن استقلال الأخلاق ، استندَ هؤلاء المفكرون الأخيرون الى الوعي في قوامه النوعي وخصوصيته التجريبيّة والذاتية . وعليه ، فما يمكنُ ظهورهُ اليوم بمثابةِ « تجريبيّة وتملّق » انما تكوّن كأداة لمكافحة السلطة الكنسيّة . لنأخذ مثلاً ، انطوني دي شافتسبوري وفرنسيس هوتشسون ـ الذي ظهر عمله الرئيسي عام1725 بعنوان

Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu-

اللذين يصنَّفان عادة بوصفهما من « اخلاقيي العاطفة » . ولفهمهما ، لا بد من التذكير اولاً بأن موضوعة الحس الاخلاقي لا ترتدي دلالتها الا بقدر اندماجها مع موضوعة **القابلية الاجتماعية الطبيعية** : ان اجتماع البشر في مجتمع ليس حصيلة الإكراه او أمر الهي ؛ انما هو ناجمٌ عن استعداد ملازم للطبيعة ، عن « رحمة » تنشدُ الايلاف والخير لكل نوع . وعليه ، فأن كل المشورع ، المتوّجه تحت إشراف شهادة الوعي ، ينكّبُ على ان يجمع ـ في منظور طبيعة بشرية كان الرواقيون قد جعلوها مألوفةً ـ ما كان لاهوت التنزيل يعتبرُه منفصلاً في الجوهر : التجريبي والمعرفي من جهة ، مصلحة الفرد والغاية العامة التي ينشدها المجتمعُ او الجنس البشري من جهة ثانية . ومن الواضح ان الواقع المذكور لإجراء هذا الوصل المزدوج هو الحس الأخلاقي .

ويتحدّدُ هذا بوصفه قدرة الحكم ، لدى كل إنسان من حيث هو انسان ، على ما هو جميل وحسنٌ اخلاقياً ، وعلى تمييزه مما هو قبيح وسيء ، وهي قدرة مؤتلفة مع التمكّن من مطابقة الفعل مع هذا الحكم . إن فرادة هذه القدرة ـ وربما نرغب في القول إن سرّها ـ هو انها فطرياً منزّهة عن الغَرَضيّة وذلك على الرغم من إسهامها في الحياة العاطفية وفي سجل الأهواء ، ثمة هوى للخير هو في اساس العمل الفاضل. وهو إذا جاز التعبير ، مكتوبٌ في الألياف الروحيّة مع المقام المزدوج للسلبية

والعفوية ، وباستمرار تشهد التجربةُ على وجوده ، وإلا « سنشعر بنفس المشاعر تجاه حقل خصب وصديق كريم » . وعليه ، فأن الأنانية تنقسم الى قسمين ليسا متناقضين الا في نظر تراث شديد الاهتمام بتثقيف المؤسسة لأجل رؤية الواقع : فهو في العمل الاخلاقي يرغب في ذلك الأمر الذي يساعد على تحصيل السعادة والفضيلة في المجتمع. وليس هناك تناقضٌ اطلاقاً ما بين البحث عن الاشباع الفردي ورفع درجة وجود الكل .

وهذا ايضاً هو الموقف الذي سيتبنّاه آدم سميث عندما نشر عام 1759 كتابه Théorie des sentiments moraux ، قبل نشره «Recherches sur la naturo» بسبعة عشر عاماً . . . وهو الكتاب الذي يرسي قواعد الاقتصاد الليبرالي الكلاسيكي . فهو على الرغم من اشتراطه مفهوم الحس الاخلاقي ، الذي بدا له انه يستخلص فكرة علاقة موضوعية بين الذات التي تدرك وبين « الموضوع » المدروك ، أكّدَ ، بالطريقة نفسها ، ان ثمة في كل فرد مشاعر عميقة بالانتماء والنبذ في مواجهة هذا السلوك او ذاك . ان الاستحسان والاستقباح شيمة التعاطف ونقيضه ، هما اوليّان بالنسبة الى القواعد الأخلاقيّة التي ليست سوى التعبير الشكلي عن إجماع ما ، كذلك فأنَّ الأخلاق الانضباطي لا يمكنه الا ان يكون نتيجة استقراء حذر ، وهو في كل حال لا يشكل سوى تذكرة . فالاستدلال لم يقنع احداً في مضمار السلوك . وبالضبط يمكن ان نلحظ اساساً مشتركاً للطبيعة البشرية . وهذا هو ، على نحو ما ، الموقف الذي اتخذه دافيد هيوم ، مع هذه المفارقة وهي ان الطبيعة البشرية مفهومةٌ بوصفها من نتاج التجربة ، وبالتالي ليس بالامكان ان تكون وحدتها الا وحدة تاريخية .

وهكذا ، في الآونة الأولى ، كان هدف المطالبة باستقلال الفاعل الأخلاقي التي سيؤيّدها أيضاً الموسوعيّان ، ديدرو وروسو ـ تحرير الفردانيّة من عبء المؤسسة الدينية ، وأيضاً من الصرامة المجرّدة للعقائد العقلانية . وفي الواقع ، حتى مع بعض الاستثناءات ، ومنها استثناء هيوم ، تحقق هذا المشروع في منظور اخلاقيات عادية ، وهو مع ذلك له الفضلُ في إقامة التعارض بين صورة « ذات » خاضعة

للكنائس ، للأمراء والجمعيّات ، وبين صورة « انا » حر تعود حريته كلها في نهاية الأمر الى التوافق مع العقل ، والى تمثيل دينامية تجريبية مسلَّحة بأقتناعه وحده ، وواعية للألتزام الواقعي والعارض الذي يتضمّنه الفعل .

الأخلاقُ والحرية

حقاً ليس من المناسب البحث في مسار عقل عميق ـ صريح او مخادع ـ عن تفسير للتلازم بين الحدَثين : الثورة الفرنسية من جهة ، وإقامة اخلاق نظرية من جهة ثانية . وانه لمنَ الأصوب لحظ ان واضع نقد العقل العملي ، الذي استقبل شيمة الكثيرين من المثقفين الألمان ، بحماسٍ عام1789 ، قد شكّل استثناءً بقدر ما ظل وفياً للثورة حتى مماته عام1804 .

لقد قيل ـ ليس بدون وجه حق ـ ان مؤلفات عمانوئيل كانط تكمل مسرى الميتافيزيقيا الذي بدأ مع افلاطون وأرسطو : فالمشروع المعرفي الذي يدور في الحقيقة حول ماهية الوجود بواسطة خطاب مُرضٍ ، هو مشروع مرفوض ، في أي شكل صدر : في شكل الانطولوجيا ، التيولوجيا ، منظوم الطبيعة أو منظوم النفس ، أمام توهمات العقل النظري ، ذلك لأن المعارف الوحيدة التي يمكن للانسان الاستناد اليها جدّياً ، هي المعلومات ، الأقوال القابلة للتحقق ، في العلوم الاختبارية ، وان المشروع الميتافيزيقي المتتالي في إملاءِ القواعد التي يفترض بالذات الفاعلة الخضوع لها ، قد أسقط ، هو أيضاً الى مرتبة الاكاذيب ، لأن القاعدة الوحيدة التي يمكن لذات كهذه ان تتقبلها هي قاعدة الاستقلالية . وان القضية النظريّة الوحيدة الباقية هي بالضبط هذه : هل يحقّ لي ان آمل ؟ وهذه القضية بالذات لا يمكن أن تحظى بحلٍ نظري : فهي مسألة تعميق المعارف ، والحزم في الفعل والرؤية في المضمار السياسي ـ الحقوقي .

في هذين المضمارين الأخيرين : الأخلاق والسياسة ، كان عصر الأنوار قد اخترقه الحلم باقامة مجتمع العقول الذي يمكنه، حين يستندُ الى معلوماته والى ارادته

الطيّبة وحين يتشكّل في صورة مستبّد جماعي متنّور ، يمكنه ان يتحمل مسؤولية مصير الشعوب . لقد قال كانط بحزم إن هذا المجتمع لا يمكن تكوينُه الا من جانب البشرية بأسرها . شريطة ان تتوصل هذه إلى فرض الاعتراف لكل عضو من أعضائها بحقه « كمشترع وكفاعلٍ في ملكوت الأغراض والغايات » . على هذا المبدأ ترتكز « اخلاقية كانط » التي ينبغي التذكير بأنها لا تعلّم شيئاً ، لكنها تؤسس الشروط الممكنة لفعل اخلاقي اي لفعل يكون فعلاً ، ولا يكون حصيلة الجبرية او نتيجة الطاعة . ولا كتناه ما يعنيه هذا القول ، لا بد من العودة الى استنتاجات نقد العقل المحض ، فهذا يبرهنُ على ان العالم الظاهري ـ اي كل ما يظهر نفسه في المكان والزمان ، وبالتالي ليس الطبيعة وحسب ، وانما الإنسان في واقعه التجريبي ، كجسد ووعي ، خاضع لمبدأ الجبرية الشامل اي للترابط الصارم بين الأسباب ، المسببات والتفاعلات . كذلك فأن كل المناقشات الخاصة بحرية الذاتية التجريبية هل تعتبر خالية من الموضوع : نظراً لأن الانسان ، كما يراه الفيزيائي ، النفساني ، الإحيائي ، ليس حراً .

لكنه يستطيع ان يتكوّن كحرية . ليس بمعنى انه يستطيع الاختيار حينما يشاء او يرغب . فخياره لا يتناولُ الأغراض التجريبية وانما يدور حول الاستقلالية او التبعية . فهو يستطيع تقبّل الطاعة ، والتسليم للمحفزّات ، والتسجل في سجل الجبرية ، في ميدان التبعية . كما يستطيع الرفض فيرغب في ان يكون سيّد نفسه ولا ينقاد لقوانين أخرى سوى تلك التي سيُمليها . ان هذا الخيار « داخل الزمن » بمعنى انه يتم في كل الآنات وحيث لا يكون ثمة شيء مفقود ولا مكتسب بشكل نهائي أبداً . في هذا المنظور ، يرسم كانط لوحةً لـ « القيم » التي كانت قد عورضت بها خيارات البشر : وهذه القيم معطاة كأغراض ، كمواضيع مؤثرة على الارادة كغايات لها حتى تحدّدها عملياً . هذا هو ، مثلاً ، بين « المبادىء » الذاتية او التجريبية ، حال المؤثّر الفيزيائي كما تتصوّره الابيقورية او الحس الأخلاقي الذي رأينا عمله وفقاً لمنظور هيتشسون ، وبين المباديء الموضوعية او العقلانية ، حالُ فكرة الكمال كما يدركُها الميتافيزيقيّون العقلانيّون او الارادة الألهية في اللاهوت .

والحال ثمة تناقض فاسخ في مسارٍ كهذا : فمهما يكن « المبدأ » المصطفى ، فهو يجعل الارادةخادمة . وهنا يكمن اختيار النظرية الكلاسيكية للحكم الحر : وهذا الأخير لا يكتمل الا بالغاء نفسه .

ان الحجة على تهافت كل الأخلاقيات المعتقدية ، يوردُها كانط على نحوٍ آخر في نقد العقل العملي . فيطرح فيه ،على سبيل التعريف ، ان مبدأ عملياً اي قادراً على ارساء كل (او أي) سلوك ، لا مناص له من ان يكون قانوناً وان يكون « صالحاً لارادة كل كائن عاقل » . بكلمات أخرى ، لا يمكن للقانون الأخلاقي الا ان يكون موضوعياً . حينئذ لا بد من استبعاد كل مبدأ يدعو الى ملكة الرغبة او الى حب الذات ، إلى السعادة الفردية . وبوجه أعم ، لن يمثل المبدأ الذي يستطيع تحديد الارادة عملياً ، سوى شكلٍ فقط وسوف يستبعد كل مضمون ، كل مادة . ان القانون الوحيد الخليق بتعيين ضروري لأرادة حرة يتحددُّ بشموليّته . ان كل « اخلاق كانط » تقوم على هذا « القانون الأساسي للعقل المحض العملي :"تصرَّف بحيث ان حكمة ارادتك تستطيع دائماً ان تصلح في الآن ذاته كمرتكز لتشريع شامل » . وهذا يعني ، فيما يعني ، ان وسيلة الذات لكي تكون حرة ـ اي لكي تكون ذاتاً فاعلة ـ هي ان تكون مستقلة ، ان تكون مشترعة وفاعلة ، وان تتكون بوصفها سائدةً على الحتميات كافةً ، وبالتالي ان ترفض كل انقياد . ان تحقيق الذات كفاعل هو بحد ذاته غاية : وشرطهُ هو اسقاط كل المحفُزات التجريبية ـمن البحث عن اللذة الى ذهنية التضحية وحب الله ـ وكل النماذج التي وضعتها الانطولوجية العقلانية ـ التي يدلّ تنوّعها على انها ليست سوى التعبير الشكلاني عن هذه المعطيات التجريبية نفسها .

من الأخلاق الى تهذيب الأخلاق

اننا نعرف التهمة الموجهة عادةً لهذا التصور الصارم ، الذي كان لا بد لشارل بيغي من ان يعطيه الصياغة الدارجة : « ان يديّ الفاعل الكانطي طاهرتان ، لكنه بدون يدين » . ان تجاهلاً كهذا لا يمكنه ان يصدر الا عن جهل بالنصوص . ولكن

جهلاً كهذا لا يمكنه ان يكون بريئاً . واذا تأملّنا بالأمر عن كثب ، ادركنا انه يختصر ، بسذاجة كبيرة ، كل ما قام به القرن التاسع عشر الأكاديمي ، المسيحي والبورجوازي ، من تحليل كانطي . ففي الصفحات التي سنختتم بها هذا الفصل ، سنضع بين شولتين طريقة فلسفات التاريخ الكبرى ، فلسفات هيجل ، كومت ، ماركس وسبنسر التي عالجت المسألة الأخلاقية بردِّها الى منظور اوسع ، وذلك حتى لا نتناول سوى الفلسفات التي ارادت صراحةً ان تكون فلسفات اخلاقية والتي استخدمت ، لهذه الغاية ، « الثغرة » الكانطية ، بغية تصغيرها .

منذ العام1830 ، كان الأب Migne في قاموس الأخطاء ـ السابق على « التهافتات » التي انتقدها فيما بعد الماركسيون وفي طليعتهم لينين ـ قد اتهَّم كانط بأنه كان لا أدرياً في موضوع المعرفة ونافلاً ومجرداً في موضوع الأخلاق . انه يتكلم كلاهوتي مؤمن ، همّه تعليم قواعد شتّى . وسوف يكون الفلاسفة الرسميون للدولة الفرنسية اكثر مهارةً . فهم يعلمون انه لم يعد ممكناً تكليف الأكليروس بتربية الشبان اخلاقياً (ولنكن منصفين ، اذ ان البعض يرى ان ذلك غير مرتجى) . وبالتالي سيقومون بانشاء المؤسسة البديلة : انها التعليم العام . وسيكون المنشيء الأكبر هو فيكتور كوزان الذي سيتجاوز ، ظافراً ، كثيراً من العهود ، والذي سيؤثر نفوذه تأثيراً واسعاً في الجمهورية الثالثة (وفيما بعدها بقليل ، على ما يبدو . . .) . وان ما سيخرج من عمله الذي يتولى برامج المعاهد والمدارس والجامعات ، هو ايديولوجيا بالذات : خطاب واضح ، حسن الاطّلاع ، يتجلّى بكل مظاهر الانسجام ، وباضفاء الشرعية والمودّة على مسبّبه ، نعني على السُلطة التي ترغب في البقاء والتوطد اذا امكن .

فما هو المقصود ؟ هو جعل فرنسا امة متحضرة كبرى ؛ وبالتالي متابعة مشروع المركزة الادارية والسياسية وذلك باعطاء اصحاب المُلك جانباً من المسؤولية التي تقع على عاتقهم ، وبالحفاظ على المكاسب الشرعية للثورة والحرية والمساواة والملكية ؛ وتصنيع البلد وزيادة حجم الثروات ، وعما قريب جعل الحضارة الفرنسية تسود العالم بالتجارة والتربية في اوساط الشعوب المتأخرة . والحال ثمة

متناقضـات في هذا البرنامـج : فكما لاحـظ ذلك الاشتـراكيون والطوبـاويّون الآخـرون ، جاء التطـور الصناعـي بتفـاوت عميق ، ببـؤس للعمال من جهـة ، وبأرباح فخمة للمالكين من جهة ثانية ؛ ان مجد الوطن يستلزم التضحيات ؛ وان حيازة امبراطورية تفترض ، فضلاً عما تتضمن من فوائد مادية ، اليقين بأن هذا حق صحيح .

ان الايديولوجيا الفرنسية الرسمية - « الثالوث المجيد » مع انـدلاع الحـرب العالمية الاولى - ستصنع سهماً من كل غابة ؛ فهي ستكون انتقائية ؛ **لكن المحور الذي ستنتظم حوله سيكون الأخلاق** . فلم تأخـذ من حركة الـرفض في القـرن الثامن عشر ، التي أتمّها كانط ، سوى القول إن الأمةمتكونة من افراد احرار جميعهم ومتساوين في الحقوق ، لهم حاجـات حيوية وهـم اشخـاص كذلك ، بمعنـى ان الشخص = وعـي = ذاتية = أنـا ؛ وهـي تمجّـد الـروحانية بوصفهـا أفضـل ما في الانسان ، وهي تحدّدها - نقلاً عن Maine de Biran - كارادة ، كحكم رفيع قادر على مكافحة الحاجات المفرطة والرغائب الفوضـوية ، وهـي تعيد الأعتبـار ، ضد كانط ، « لملكات الرغبة العليا » ، حب القريب والوطن والعائلة والعمل ؛ وهـي بذلك تحدّد لعبة قيم كاملة تشكّلُ مدىً صوتياً متميزاً كفاية حتى نستطيع ، حسب الظروف التاريخية ، ان نضغط على هذا المفتاح او ذلك . إن الصراع الذي دار في اوروبا والذي سمتّد الى العالم بأسره لأجل تكديس الخيرات المادية يجـد « اصلَـهُ الروحي » ، حتى نستعـير عبـارة ماركس ، في التـوكيد على تقـدم روحـي نوعـي ومتلازم . وعندما بلغت الوحشية ذروتها حقـاً ، كان ثمـة مفـكر ، مثـل هنـري برغسون ، ليطالب بـ « ملحق للنفس » ، او مثل اندريه مالرو ، لبناء « متـاحف خيالية » .

بيْنما كان يُفرض هذا المخطط الانساني - كان يوجد في كتب الفلسفة فصل عن تضيق النزعات حيث تمثل الغرائز في ادنى مرتبة (غذاء ، جنس ، تجمع بشري) وفي اعلى مرتبة تمثل الدينامية الروحية (الحقيقة ، الجمال ، الله) ، كانت تنتظـم تربية اجتماعية التي لا بد من التشديد على فعاليتها الملحوظة . ففي القرن التاسع

عشر حيث كـان مـن المهم بوجـه خاص تكـوين النخب للحصـول على طاعة العمال ، وفيما بعد ، على استسلام المواطنـين الأصـليين فيما وراء البحـار . الا ان التناقضات تفاقمت ، اذ صارت الحـركات المطلبية اكثـر قوةً وصـار روح النظـام التربوي يفعل بكل ثقله الذاتي ، فشمل التعليم مجمل السكان ـ في فرنسا والمملكة المتحدة والمانيا . ومن المؤكد انه ليس من الوارد الأسف هنا على الانتشار الواسـع للتقنيات والمعارف . لكن لا بد من الملاحظة انه ترافق مع برنامج اخلاقي ، وحتى مع تعليم للتاريخ لا يفاخر بالقومية وحسب ، بل يرمي ايضاً الى تهـذيب مدنـي اخلاقي الذي سيكرّرُ ، جزئياً ، ذلك المخطط ويفـرض لعبـة « القيم » نفسهـا . والحقيقة انه من السذاجة التفكير بمخطط مؤتلف : انما الأمر يتعلق ، بالحـري ، بمجموعة افكار راجت بفضل تركيبة السلطات ـ السلطة القضائية تحكم العلاقات الاجتماعية ، السلطة الاقتصادية تحكم العمل ، الأسرة والديني ، الحياة اليومية ؛ والسياسة ـ الادارة تحكم المواطنية ، المدرسة ، التعليم ، الطب ، الصحة ؛ ومن هذا النطاق تصاعدت الابخرة الأخلاقية الوردية والمهدّئة .

لا بد من الملاحظة ان الاهتمام الأخلاقي في فرنسا قد طال جميع دوائر الانتاج الفكري ؛ وهو يلعب دوراً كبـيراً في الفلسفـة حتـى الثلـث الأول من عصرنـا ، وبالتالي ، غالباً ما قام بهذا الدور الحفاظ على البنى الدينية للتعليم . لكن سرعان ما جرى صوغ الأشكال المنطقية او البيانية للأخلاقية البورجوازية الظافرة . وليس لنا الا ان نذكر روديارد كيبلينغ ، الشاعر الرسمي لانكلترا الفيكتورية ، منشر التفوق المشروع للانسان الابيض ، البالغ والمتمدّن ، الذي يجعله ذكاؤه الكسبي ، شجاعته وكرمه نموذجاً ومعلماً لشعوب العالم . وان التنقية والمجهود البرهاني هما اشد تطوراً في نصوص المنّظرين الألمان ؛ ويتسلّحان بمناهج اصيلة ، كالظواهرية مثلاً . ومن الممتع انْ نرى ماكس شلر ينكّبُ على دحض كانط ، او بشكل أدّق يسعى إلى تجاوزه باعطائه مضموناً : واما المحتوى فليس له أصالة أخرى سوى العرض ، على نحوٍ أمهر ، لجدول القيم السلفية المتراتبة وفقاً للهيكلية المألوفة ، صعوداً من الملموس الى الديني مروراً بالحيوي والروحي ، واما المنهج فهو يكتفي بأن يجتلب من ادمونـد

هوسرل نظـرية القصـدانية intentionnalité ، وذلك لضمان واقعية القيم دون التعريض بمكانة الفاعل ، الذات .

منذ ذلك الحـين انغمسـت كل فلسفـات القيم في نفس المياه . ومهما يكن المصدر الذي تستقي منه ـ البسيكولوجيا الظواهرية (او سواها) ، البسيكولـوجيا الحيوانية وفرعها الاتولوجي (كونراد لورنز) ، الكوسمولوجيا العقلانية (من تيلار دي شاردان الى جاك مونو) ، شتى التأويلات الدينية (او غير الدينية) شتى العلوم الاجتماعية الخ . ـ فأنها تؤدي إلى تهذيب الأخلاق وتكرّر مبدأ الخضوع . ومما له مغزاهُ ان الماركسية ، كما طورتها الارثوذكسية السوفياتية ، لا تشذ عن هذه الموجة التطبيعية : فمن تمجيد البطل الايجابي في روايات ايليا اهرنبورغ الى بيداغـوجيا ماكرينكو ، من الستاخا نوفيّة الى نظرية الحق والخير والجمال كما يقول بها اندرية جدانوف ، تبني هذه الماركسية اخلاقيتها الانسانية نظرياً والارهابية عملياً ، حيث ان الذِمامـة Casuistique تخلـط القيم السـلفية بمهـارة : الوطـن والشغـل ، مع ايديولوجية الأممية البروليتارية ـ وبفضل ذلك لا تني الدولة تتوطّد وتصفي الانحرافات ، مثلما هو حال دولة بورجوازية . .

ان الأيـديولوجيـا الأخلاقية والوعي الأخلاقي ـ تلك التي تنتج في الواقع هذا الوعي بواسطة لعبة المؤسسات الدينية والحقوقية والتربوية ـ هما المحور ، « الأصل الروحاني » للدولة ـ الأمة في تكوينها ، في توطيدها . وهي تنسجم اليوم ، في عصر ما يسمـى « ايديولـوجية العلـم » ، ليس بدون نزاع ، مع خطابـات السلطـات العلمية ـ التقنية والدولة العالمة . الا ان الاستناد الى بيار بايل او كانط يعني بوضوع ان ثمة شيئاً آخر في فكرة الحرية هذه بوصفها استقلالاً للارادة الفاردة التي استحوذ عليها الأخلاق الانضباطي ، حتى يمسخها : فمن بين امـور كثـيرة ، من الواجـب فرض الحرية وذلك حتى العصيان ، وهذه القوة ماثلة في الثورة الفرنسية . وهي لا تزال كذلك ، فيما يتعدّى الأمم والدول .

المراجع

BAYLE (P.) : *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 3 vol., 1697, 2ᵉ éd., 4 vol., 1715.

BENTHAM (J.) : *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, 1789, trad. franç. 1802.

— *Panopticon*, 1802, éd. Browning.

BLONDEL (M.) : *L'Action*, 1893, P.U.F.

BERGSON (H.) : *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1922, P.U.F.

COUSIN (V.) : *Du Vrai, Du Beau, du Bien*, 1837.

DIDEROT : *Pensées philosophiques*, 1746.

— *Le neveu de Rameau*, 1762.

— *Le rêve de d'Alembert*, 1769. Pour tous ces textes, éd. complète Garnier, 20 vol.

HUME (D.) : *Enquête sur les principes de la morale*, 1751, trad. franç. A. Leroy, Aubier.

— *Discours politiques*, 1752, trad. franç. Guillaumin.

— *Dialogues sur la religion naturelle*, 1753-1754, trad. franç. Max David, Pauvert.

HUTCHESON (F.) : *Système de philosophie morale*, Londres, 1755.

KANT (E.) : *Critique de la Raison pure*, 1781, trad. Tremesayques et Pacaud, P.U.F.

— *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 1785, trad. Delbos, P.U.F.

— *Critique de la Raison pratique*, 1788, trad. Picaret, P.U.F.

— *La Métaphysique des Mœurs*, 1797, trad. Gibelin, Vrin.

LAROMIGUIÈRE : *Leçons de philosophie*, 1815-1818.

ROUSSEAU (J.-J.) : *Discours sur les Sciences et les Arts*, 1750.

— *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755.

— *La Nouvelle Héloïse*, 1761.

— *Emile*, 1762. Pour tous ces textes, Bibliothèque de la Pléiade, 3 vol.

SADE (D.A.F. de) : *Justine ou les malheurs de la vertu*, 1791.

المراجع

SHAFTESBURY (A. de) : *Caractéristiques des hommes...*, Londres, 1711, Roberston, 1900.
SMITH (A.) : *Théorie des sentiments moraux*, 1759, trad. franç., Paris, 1830.
VICO (J.-B.) : *La Science nouvelle...*, Naples, 1725, trad. franç., Nagel. Paris, 1960.
VOLTAIRE : *Lettres philosophiques*, 1734, éd. Didier.
— *Essai sur les mœurs*, 1756, éd. Garnier.
— *Traité sur la tolérance*, 1763, éd. Garnier.

الطاعة والقانون : الحق (*)

بقلم : اڤيلين بيزيبه ـ كوشنيه

« إذا تولّى المشترع بنفسه انتـزاع
الاستقـلال من النـاس ، فأنهـــم
يكونون مرتاحين تقريبا . . . »
(الكسيس دي توكڤيل)

« الخضـوع للقوانـين ليس بالأمـر الواضـــح . . . » ، هكذا دمـدم سان جوست[1] الذي لا يزال مموّهاً حتى لا يصار إلى ادراكه[2] . انه ليس وحيداً ، حتى انهم كثيرون جداً اولئك الذين استبطن القرن التاسع عشر كلامهم ، لدرجة ان المرء قد يشعر بمتعة سيئة عندما يتخيلهم احياء ، شهداء على تلك التضـليلات ، على روسو[3] اومونتسيكو[4] اللذين يعزى اليهما ما يقال عن دساتيرنا . . .

ان الخضوع للقوانين ليس بالأمر الواضح ، لكنه من صميم شرعية السلطة (وبالتالي شرعية الدولة ، وان لـم يعجب ذلك بعض القيّمـين على علـمٍ سياسي

---

* ترجمة د . خليل احمد خليل .

1. SAINT-JUST : *L'Esprit de la Révolution* suivi des *Fragments sur les Institutions républicaines*, 10/18, 1963, p. 143.
2. Cf. Miguel ABENSOUR : « La Philosophie politique de Saint-Just », *Annales historiques de la Révolution française*, 1966.
3. De même pour Rousseau, cf. Guy LARDREAU : *Le Singe d'or*, Paris, Mercure de France, 1973.
4. Pour Montesquieu, cf. Charles EISENMANN : *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, Mélanges Carré de Malberg, Paris, 1933.

معين) أن تسير الأمور وكأن كل شيء كان واضحاً . فلا ننخدعن بالأمر ، فهناك لعبة كلمات تنتظمُ وليس رهانها سوى استشفاف السلطة في هذه الدولة الحديثة الرائعة المتكوّنة ، ويُفرض على من يريد الدخول في هذه اللعبة ، معطى اولياً : كل شيء سيكون جديداً بفضل الثورة ، بفضل المحو الجذري لهذا الماضي الاعتباطي ، لهذا النظام القديم . فبعد الظلامية الوضوح . وهناك هرطقة مدرسية (وجامعية) تدعو تاريخاً تلك الصفحة البيضاء المعجزة التي يتنزّلُ منها الحق : الوضعي لكونه كنس طبيعته الأولوهية . فليس للدولة ماضٍ ولا للقانون ، وهكذا تبتكرُ شرعيةً راهنة . لكن الطاعة تضرب جذورها في ارض عميقة ، وكما يشير لجندر الى ذلك على هامش الارثوذكسيات ، « فأن اسقاط الوسطويين خارج الحداثة (من حيث الحديث عن السلطة) لا يزالُ خدعة خارقة »[1] .

وبالتالي هاكم ورقةً أولى وهاكم زيفها ؛ فهذه الورقة الزائفة تستدعي على الفور ورقة أخرى حيث ستكون الطاعة والقانون واضحين في توكيد تعاكسهما الضروري . وليس هناك نص يعلن ذلك على نحو أفضل من ذلك الدستوري الجيروندي الذي لم يُطبّق : « ان الحفاظ على الحرية يتوقفُ على الخضوع للقانون الذي هو تعبيرٌ عن الارادة العامة[2] » . ان الطاعة والحرية يتلازمان ويتضامنان : فسرابُ القانون الوضعي يعطينا المفتاح السري للخضوع هذا الذي صار رغبة في الخضوع ، والثورة تلفتنا الى اعتبار الواجب السياسي جديداً من حيث حدوده المتعادلة في الحرية والسلطة ، صحيح ان قانونَ العصر الحديث يبدو في خطاباته جديداً بقدر ظهوره بمظهر النشوي والتجدد . وكل شيء يتوقف على خطاب واحد ، خطاب موافقة الفرد على واجب يكون هو مصدره . وبعدما استقوى الحق بهذا الصبر ، فقد لجأ بأسره إلى القانون . . فما هو الجديد حقاً فيما يتعدى الخطاب ؟ يعتقد المحدثون انهم يعبدون آلهة جديدة ويؤدون لهذا القانون نفس الطقس الذي

---

1. P. Legendre : *L'Amour du censeur*, Le Seuil, 1974, p. 14.

(٢) نص رائع يكشف بسذاجة أن كل طاعة خائفة . . .

أدّوه للقانون المجسد لنفس الدولة وسواها : « إن اجتراح معجزة كهذه افتراض على الدوام علماً خاصاً يشنق ذلك الحب بالذات ويخفي بنصوصه لعبة الشعوذة التي يلعبها التدريب المحض . بكلام آخر ، ان القانون في كل نظام يؤسس علمه الخاص به ، علماً شرعياً وجامعاً ، لكي يضمن توصيل المراقبات الى الافراد وفرض رأي السادة ، وفي هذا المجال الضيق من التقاليد الغربية ، لكن بفضل الخط المتواصل للتأويلات الحقوقية او لتفسيرات جديدة للنصوص ، تبرز امامنا هذه المادة المحفوظة بشكل مدهش ، هذا العلم الأبدي للسلطة »(1) .

ان هذه الديمومة هي التي يجب ابقاؤها ماثلة امام الذهن اذا رغبنا في عدم التراجع امام الأساطير الحديثة المتتالية ، وغير المتعارضة ، اساطير اولوية الحق وانحدارها اللذين يفترضان كلاهما ، ليبرالياً او ماركسياً ، إن الدولة ستمحي . . .

واذا وقفنا عند العصر الحديث ، سندرك جيداً ان الحق يبدو ملزماً من حيث هو قائم على القانون ، كتعبير عن الارادة العامة ، ومن حيث انه ذو طابع إلزامي فأنه يتصّف بالاستقلالية ، كعلم خاص توّجهه احكام مستقلة . ومهما تكن معرفتنا لمكائد الايديولوجيا وتقلبّات التاريخ ، فسوف نرتفع بسهولة إلى مستوى النقد « السوسيولوجي » لهذه المعتقدات المتعلقة بالعقول الساذجة . وربما سنعتقد ، ونحن متسلحين بشيء من المادية التاريخية المسمّاة جدلية ، اننا نستطيع بشكل نهائي تصفية الحساب مع « الحقوقانية » . ان رياح الاصلاح ستعصف دورياً دون ان / حتى ان لا يتبّدل شيء ، فلا نستطيع ان نصف الشرعية بالأشتراكية دون تبديل شيء من المعادلة المعينة بين الطاعة والحرية ، وسيمكننا القول إن الحق هو في آنٍ جهاز أيديولوجي وجهاز قمعي للدولة ، لكن ليس من الممكن القول كيف أن عبادة القانون ليست الا احدى المتغيرات الحديثة لعبادة العادة / العرف . ويمكن القولُ إن القانون ليس إلا استقلالاً نسبياً تجاه وسائل الانتاج وعلاقاته ، ويظلُّ أداةً للاستقلال في خدمة طبقة سائدة ، ولكن لا يجري سوى التكرار بكلام آخر وإعادة

---

1. P. Legendre : *op. cit.*, p. 5.

انتاج معادلة الحرية والانقياد . وسوف يجري التنديد بهذه « الاستقلالية » الزائفة للقانون ، وبالواقع لعلم الدولة ، ولكننا حين نؤخذ بهاجس هذا الاكتشاف ، سوف نخفضه الى درجة الاستقلال دون أن نتقصّد ان الهيمنة ربما تكون « مفهوماً آخر » ، لا تقبل الانخفاض الى الاستقلال ، ولا حتى الاشتقاق منه[1] . مفهوم آخر ؟ ان عيوننا الحسيرة تحفرُ التاريخ . وحتى إذا تعلّق الأمرُ هنا بالقانون الغربي الحديث ، قانون عصر وجغرافيّة ، فلا مناص من إبقاء الحضور مهيمناً على هذه القضية « لاستعمال العرف في السيطرة »[2] .

ان القانون في وظيفة اضفاء الشرعية على السلطة الحديثة يجد اقوى مرتكزٍ له في قصة ايديولوجية ، قصة القانون الذي وضعه الأنسان للأنسان : فقد برهن ماكس ڤبر بشكل حاسم ان الألتباس بين الشرعية والقانونية في هذه الأنظمة حيث « تكون الطاعة للقوانين وليس للشخص » .

ان هذه القصة تعيِّن شكلا ، وبنية يعتبرها اللاهوتيّون الجدد كعلم مستقل . وثمة قصة اخرى تولد ، في المقابل ، لكنها مشتقة دائما من عبادة العرف . انها قصة أخرى ومن السهولة رصد ادوارها ، لأن القانون هو من الدولة دون ان تكون الدولة أبدا من القانون . انها قصة أخرى ، لكن القناع واقعي لدرجة ان الواقع الذي يخفَيه ، ولكن القانون شكل ملموس ، والايديولوجية التي يعبر عنها ، متمايزة ، خاصة ، لا يقبل الانخفاض إلى الايديولوجية التي تعبِّر عنه .

عبادة القانون ، عبادة العرف

تحمل الثورتان الفرنسية والأميركية في القرن الثامن عشر ، وبصرف النظر عن

---

1. M. ABENSOUR : *Eclipse de la Raison*, Payot, 1974.

(٢) عنوان رسالة لفرانسوا داري مقدمة إلى ندوة حول تخطيط المدن : كانون الثاني 1976

مفارقاتهما[1] ، فكرة اولى بسيطة : لا يمكن التسامح مع سلطة شخص واحد (او بضعة اشخاص) ؛ فلا شيء يكفل عدم ممارستها اعتباطيا ، لأنها من حيث مصدرها وموضوعها لا يمكنها الا ان تكون خاصة . فلا الله ولا ممثلوه ، ولا طبيعة الأمور ، العمل الألهي ، لم تعد تضفي الشرعية على السلطة : فبعد اهتزاز الايمان الفاضل بضرورتها ، لا بد من « اعتقاد » اخر . هكذا ندخل في العصر الحديث : عصر « السلام البورجوازي » الذي يتضمن نمطا معينا من التنظيم الأجتماعي ونظاما حقوقيا خاصا ، ان الاعتقاد الجديد يعلن نفسه بعبارات حقوقية : « يتميّز الحق بهذا الطابع الخاص لجعل الأفراد يتقبلون القوانين التي يشعرون بوجودها كأكراه لا يمكن احتماله الى امد طويل طالما انها تمثل انتصارا للكنيسة ، ان قوام هذه اللعبة الخادعة هو ابدال لاهوت من اخر . والايهام بأن التغير في التسمية يؤدي إلى احراز تقدم فعلي »[2] .

ان تغير التسمية طال القانون مباشرة : فالقانون موجود لأنه وضعي ، لانه متحرر من غيبيّات الحق الطبيعي . ولكن مع وضعية الحق ، ثمة عقيدة الحق الطبيعي التي نشأت[3] مع القول إن الحق صنعه الانسان لاجل الانسان ، وانه ما من مصدر اخر سيضفي الشرعية على السلطة .

من الآن فصاعدا يفرضُ التكيف السياسي مع معتقد كهذا ، منطقا عجيبا : إن عمومية القانون تترجم وحدها سيادة الارادة الفردية . ولم تنته بعد عملية التعجُّب بالملابسات التي تطرحها مداخلة كهذه : فالقانون عام من حيث مصدره ومن حيث موضوعه ، ولم يطرح اي شك حول التعاكس الضروري بين هذين العنصرين دون أن يكون مدلولهما واضحا .

راجع التحليل المقارن للثورتين : 1. J. Habermas : *Théorie et pratique*, t. I, Payot, 1975.

2. A.-J. Arnaud : *Communication au séminaire de pensée politique* (Jean Duprat), juin 1975.
3. *Ibid.*

ان الفرد العاقل يسودُ باراداته (العامة) وفي مصلحته (العامة) : وسوف نكتشف في ذلك الكهنة الجدد للدولة دونما صعوبة .

فالقول « إن القانون هو التعبير عن الارادة العامة » قد يعني اولاً أنّ الفردَ مصدر لكل قانون . صحيح ان القانون يتضمن واجباً مسلكياً ، أمراً ، « نظاماً » ، لكن الانسان لا يلزم الا نفسه ولا ينقاد الا للأمر الذي يصدره لنفسه . فالقانون يمحو السلطة من حيث انه لا يعود يسميّها ، والدولة لا تكون شرعية الا بكونها قانونية اي بكونها مرادة ، في هذا المعنى . مرادة ام مقبولة ؟ بين الارادة العملية والموافقة الأكثر سلباً ، هناك هذا التدقيق النفساني بأن الخطابات الكلاسيكية كانت تُمحى على الدوام : يتوقّع روسو الاستعمال الماهر ، لكن الحظ سيخونه مرتين بخصوص ما قاله عن الارادة العامة بأنها ليست مجموع الارادات الفردية : مرة ستكون الارادة العامة ممثلة ، ومرة ثانية ستكون الارادة العامة بالأكثرية .

ليس الفردُ المشترع سوى اسطورة : وليس النظام التمثيلي خيانة وحسب لما تجاسر روسو على اعتباره شعباً سيّداً الى حدّ انه استطاع ان يفرضَ على « مندوبيه » ولاية جبرية . بل له ايضاً وظيفة أخرى لا ندرك دائماً طابعها التناقضي : فالمطلوب هو مراقبة المشترع ، وتجريده من كل مبادهة واستقلال ، وخلط ارادته مع ارادة الأمة : وان جورج بوردوBurdeau حين عارض فكرة القانون مع فكرة النظام التمثيلي مشدِّد تماماً على هذه الوظيفة الجوهرية : « بما ان هذه الارادة قطعت ضرورة الصلة التي تربط القانون بقاعدة الحق الأعلى ، وبما انها أدّت الى جعل القانون من شأن الجهاز التشريعي ، وبما انها أخيراً قوّضت مفهوم القانون ـ الأرادة العامة ، فأن العقيدة الثورية تكتفي بأنكار وجودها جملة وتفصيلاً . وان هذا النفي هو بالذات جوهر النظام التمثيلي كما وضع في القرن الثامن عشر . ان كل هذا البناء العلمي كان يرمي ، اذا نظرنا جيداً الى مداه الحقيقي ، ليس إلى تأكيد السيادة الشعبية التي لا يمكن التنازل عنها ، بقدر ما كان يرمي إلى رفض كل سلطة حقيقة للمشترع »(1) . ان اللاهوت يعمل جيداً : فليس المطلوب رفع قيمة ارادة الشعب

1. G. BURDEAU : « Essai sur l'évolution de la notion de loi en droit français », in *Archives de philosophie du droit*, nos 1-2, Sirey, 1939, p. 24.

ولا ارادة بعض ممثليه ، انما المطلوب هو الاّ تقوّض روحُ القوانين العرفَ في سلطته اللاشخصية ، والا تنسف الارادة التشريعية المتغايرة والهشّة المرتكزات الألفية للطاعة ، وذلك بكشف قناعها . بهذا المعنى لا يستطيع القانون ، وهو التعبير عن الارادة العامة ، الا الاستناد إلى العرف ، غير المكتوب وغير الشخصي . وفي هذه اللاشخصية تكمنُ الدولة .

إن اعلان مبدأ فصل السلطات لا يناقض هذا التحليل : فاذا وقفنا عند التعريف « الثوري » للقانون ، وأعلنا في آن استقلال السلطات الثلاث ، فأن خضوع التنفيذي والقاضي للقانون ليس له ايُّ معنى ، فمن لا يرى في الواقع ان هذا التعريف للدولة الدستورية « يستند كما في اساسه إلى القانون الذي يعتبره ، من جهة ثانية ، كأنه من صنع سلطة خاصة » . ولقد استخلص اريك فيل Weil الرائع من ذلك هذه الخلاصة الهامة بالنسبة إلى برهاننا . « ان هذا الخطأ الشكلي في التعريف ، هذا الاستناد اللاواعي إلى القانون يكشف ايضا عن طبيعة الشكل الدستوري للدولة . ان الوجود الفاعل والفعّال لقانون اساسي هو الذي يعترف به الجميعُ بهذه الصفة ، دون ان يكون له بالضرورة مقامٌ خاص بين القوانين »[2] . في هذه الفترة من البرهان ، قلّما يهمُّ مضمون هذا القانون الأساسي وقوامه ، اذا كان واضحاً ان تطبيع الطاعة يمكنه ان يتجاوز سيادة القانون الوضعي .

والتتمة تؤكد ذلك : هل هناك حرصٌ تام على كون حلول الاقتراع العام متطابقاً مع حلول انحطاط القانون ؟ في مجرى القرن التاسع عشر ، كانت الارادة العامة تؤخذ بحرفيتها ، وكانت المطالبة الديمقراطية تهدِّدُ العرف وتدفع بالمسار : ففيما كان الجهاز التشريعي يخشى ان ينتخب في الاقتراع العام ، كان لا مناص من رمي الاقنعة الأخيرة وإنهاء اسطورة اولوية التشريع . وصار اكثر من اي وقت مضى ، لا بد من رقابة المشترع بوصفه إرادة ذاتية . وكما نعلم ، فأن كومت انكبّ

---

2. E. Weil : *Philosophie politique*, Vrin, 1956, p. 164.

على ذلك بحماس ، وسار في خطاه حقوقيون تعساء ، مثل ديغيوي Duguit(1) . ان كومت « يمثل الاختراق القيّم للنظام القديم في عصر كان هذا النظام قد انهار منذ أمد بعيد . وحيث كانت البورجوازية قد ثبتت منذ زمن طويل سلطانها الأجتماعي والاقتصادي »(2) . ويمثل ديغيوي الأختراق القيّم ايضاً في مجال سيادة الدولة والقوة العامة : ان الاثنين ، مع الكثيرين الآخرين ، كرّسا حلول الدولة التكنوقراطية التي لم تتجدّد سوى علوم هيمنتها . ومع هؤلاء بدأ عصر يسمّى عصراً انحطاط القانون : ولمحاولة الهرب من مظاهر الارادة العامة للمشترع ، لا بد من تحويل القانون إلى مهزلة ، وعدم عبادته ، بنية طيبة ، إلاّ متحولاً إلى عرف : وهي كلماتٌ أخرى لنظام خالد .

كما ان سيادة القانون الوضعي ، على الصعيد الدستوري المحض . يمكن تخنق هي ذاتها في مهدها : ففي كل مكان صار القانون شريعة الأجهزة التنفيذية ، الإدارات ، البيروقراطيات المولجة بترقية « المصلحة العامة » والتي يزداد تدخلها المباشر ، على نحو عفوي اكثر بأسم فعالية اكبر(3) .

هوذا الوجهُ الآخر للقانون : انه عام من حيث الموضوع ، وهذه دلالته الحقيقية والحصرية .

ليس بمستطاع القانون ان يميّز الأغراض ، المصالح الخاصة . ولن نكرّر ابداً ان الدستوريين حين ادعوا عام 1789 انهم يوقدون شمعة لروسو انما ارتكبوا مع سواهم معنى مضاداً فاحشاً ، فبنظر روسو لا تتحقق هذه العمومية للموضوع - القانون الا في الديمقراطية السياسية المباشرة . لكن روسو ، الذي يتنبأ بالثورة(4) ،

---

1. Cf. E. Pisier-Kouchner : *Le service public dans la théorie de l'Etat de Léon Duguit,* L.G.D.J., 1972.
2. H. Marcuse : *Raison et Révolution*, Ed. de Minuit, 1968, p. 396.
3. Concernant tous ces points, cf. L. Nizard : *Changement social et appareil d'Etat,* Grenoble, pp. 65 à 91 et J. Chevallier, « L'Intérêt général dans l'administration française », *Revue intern. des sciences administratives,* 1975, n° 4.

4. Cf. particulièrement G. Lardreau : *op. cit.*

ليس من زمانهِ ، ولا تستطيع الثورة البورجوازية الا ان تحرِّف خطابه لصالحها ، فتجعله يتنبأ بالنظام ، ان المطالبة بقانون عام لكل موضوع ، يحتفظ بنفس الألتباسات : انه في آن اعتراضٌ على الاعتباطية وحلمٌ مجتمع عاقل ، عقلاني ، ومنتج .

يفصح الألتباس عن ذاته في صميم المطالبة الأكثر دلالةً : ان عمومية القانون . من حيث هي كفاح للاستبداد ، انما تحمل المساواة . فاذا كان للمصلحة العامة قيمة الاسطورة ، فذلك لانها تخفي التراتب الاجتماعي للمصالح الخاصة . إن هذا التراتب ، او هذا التفاوت ، له مضمون ملموس ، متغاير تاريخياً . وليس للماركسية احتكار هذا اللحظ : ويكفي للاقتناع بما نقول ان نقرأ الصفحات التي يكرّسها ليو شتراوس للجذور التصارعية للشرعية البورجوازية في أعمال جون لوك[1] . واذا كانت عمومية القانون تحمل المطالبة بالمساواة ، فمن الممكن الأفتكار بها بكلمات صراعية . فالقانون الاجتماعي الممتاز سيكون ذلك الذي ينجم عن الاتفاق ، الوفاق بين العناصر المعنيّة في هذه اللعبة كعناصر متساوية . يذوب السياسي في شكل هذا الحلف : ان الاعلان عن الارادة ، عن الموافقة ، لا يتخذ دلالته الواقعية الا امام مبدأ المساواة ، ويمكن الافتراض بأن الموافقة حاصلة منذ ان يتم ، شكلاً ، احترام لعبة المساواة . ويدرك كل منا ، مهما يكن صفاؤه ، ان المقصود ليس المساواة الفعلية ابداً ، وان هذه المساواة الشكلية هي بذاتها مصدراً لعدم التكافؤ . ان الشكل التعاقدي هو ، في احسن احواله ، شكل السلام البورجوازي من حيث أنه يحرّر الاكتساب ويكفل الحفاظ على الملكية .

ان التفريق الممتنع بين الحق العام والحق الخاص ، تغذّى ، في وقت ما ، من التعارض بين القانون والعقد ، لكن من الواضح ان هذا التعارض مصطنع . يضاف الى ذلك ان الأساس التعاقدي للقانون ليس أبداً سوى حلقة ورمزٍ يستمر العرف بموجبها ، و « اذا كان صحيحاً ان العقد يتضمّنُ من حيث المبدأ الشروط

---

1. L. Strauss : *Droit naturel et histoire*, Plon, 1954.

لاتفاق الارادات ، لأمه من الوقت ، لاحتياطي من الأطراف التي لا تقبل التنازل عنها ، فان القانون الذي يستعمله ينزع دائماً الى تناسي اصله والى الغاءِ هذه الشروط الحصرية » ، واذا كان صحيحاً ان هناك «.حركة خاصة للعقد الذي يرى الى نفسه كأنه مولِّد للقانون ، فلا فرق بين الالتحاق به وبين الاعتراف بتفوّقه » ، فيظهر ان « الوظيفة التعاقدية هي وضع القانون ، ولكن كلما كان القانونُ حسن الوضع كان اشد قسوةً واكثر حصراً لحقوق احد أطرافه المتعاقدة . . . »(1) . ومنذ التحليل المدهش الذي اجراه دليوزDeleuze للعقد المازوخي ، نعلم أنّ التفسير الوظيفي للعلاقة مساواة شكلية / مساواة اقتصادية لا يكفي لتأويل قوة الأسطورة التعاقدية وان اوديب لا يسكت في البنية الفوقية ولا يطالب بدور فاعل في الآلة الضخمة للمساواة في المجتمع الرأسمالي . لقد قدّمت الماركسية مساهمة حاسمة في نقد التفاوت ، لكن ما تقدمه للرؤية يزيغ الابصار لأنه جامد في تفسير فوق وظيفي .

واليوم يعلن عن الحق ، القانون او العقد ، بأنه منحط لصالح « تطبيع » خارق للمسالك المأخوذة بهاجس المساواة يوماً بعد يوم . صحيح ، ان المساواة امام القانون ليست الا شكلية ، لكن هذه الشكلانية لا يكمن حصرُها في وظيفة عادية لاخفاء الحقيقة : يمكن للفرد ان يختار هويةً ، دوراً ، شرط ان تدخل في حرية الاختيار هذه الحرية التي تمنحها الأعراف ، وإذا كان القانون يخفي التفاوت الحقيقي ، فأنه يملك هذه السلطة الخارقة على توزيع المساواة من حيث الهوية : « انه ينشيء دائماً ، في ظل علاقاتٍ أخرى ، هوياتٍ جديدةً تضفي المساواة على مَنْ كانوا ، سالفاً ، وفي ادوار أخرى ، ينظر اليهم كأنهم مختلفون . . . »(2) . وكلما تعاظمت قدرة السلطة على تنظيم هذه « اللعبة » ، ازدادت قوة شرعيتها اليوم : « فالطغاة لا يولدون ابداً في الفوضى ، وانتم لا ترونهم يربّون الا في ظل القوانين او

---

1. G. Deleuze : *Présentation de Sacher Masoch*, Ed. de Minuit, 1967.

2. E. Weil : *op. cit.*, p. 145.

انهم يستمدون السلطان منها »[1] ، لكنهم نادرون اليوم هم الطغاة الذين يرغبون في هذه التسمية اذا كان بمستطاعهم اللجوء إلى العرف والعادة ، وعندئذ لا يمكن للخطاب الذي يعلن العرف إلزامياً من حيث عموميته ليس إلا خطاباً مثيراً للضحك . . .

ان مطلب المساواة ، المقرون بالبحث الدائب عن الهوية ، يعزّز استعمال الهيمنة في العرف . لقد سبق لتوكفيل ان قال إن السلطة تتعزّز من جراء التوق للمساواة لأن الناس يفضلون العبودية في المساواة على الحرية بدون مساواة . لكن هذا يدعو للاعتقاد انهم يملكون الحرية الملموسة في الخيار والرؤية الواضح / الغامض في هذا الميل للمساواة . ان محاولات لجندر في التفسير النفساني تمتاز بمأثرة اليأس ، سواء اخذنا بها ام رفضناها : فبعد اسقاط الخوف عن الرغبة وتطمين الفرد بالرّد على مخاوفه ، يحقق القانون انتقال حب الفرد إلى المؤسسة ويديم الخضوع ؛ وكما لاحظ ذلك داريسي ، « اذا صارت المؤسسة موضوعاً للحب ، فذلك لأنها تعيد في داخلها وحدة ما قسمّه القانون داخل الفرد . فتقع السلطة تحت برج الواحد ، الوحدة المفقودة . . انها اسطورة الأب السيد المحروم والكنيسة الأم هي التي نجدها في اساطير الدولة الحديثة . وهكذا يمكن لكل واحد ان يمجدّ في المؤسسة جانباً من الرغبة المحرّمة »[2] .

ولا يمكن لشهوة المساواة إلا انْ تكون تعريةً أو إضراماً لذات هذه الرغبة المكبوتة والمستندة إلى القانون ، ولا يمكن للعصر الحديث الا ان يكون عصر عبادة القانون دون ان يستطيع التمييز بين الدولة السلطوية أو الليبرالية . ولا تكون المساواة شهوة وولعاً إلا في التفاوت ، ولا تكون هوية إلا في المفارقة ، كذلك فأن التطبيع يعمل على نحو أفضل من التقسيم الذي يؤسسه ، والذي يتجاوزه التطبيع بتحويله في اتجاه آخر ! كما تعمل اللاشرعية على نحو أفضل داخل الشرعية ذاتها : فالمجنون والمريض والمجرم وغير الطبيعي يجري استبعادهم سنداً إلى نفس العرف

1. G. Deleuze : *op. cit.*
2. Cf. F. d'Arcy : *op. cit.*

الذي ينتجهم من خلال التدليل عليهم : ويجزي استيعاب الهامش ، والمجتمع يعاقب أقل مما يراقب[1] ، وتلجأ السلطة إلى العرف ، ويكفل النظام دون صدور أي أمر ، ويظل السجن والرقابة الأدوات الوفية لموقع خفي بدون الانفعال من تقصيرها عن ملء المهام التي تزعم انها قائمة لاجلها : ان المجرم والاستعرائي يتكاثران في الحرام الذي يدلّ عليهما بالذات ، ولكنه لا يطول سوى الحرية أو العقل[2] ، ويكونُ الوهم شديداً احياناً لدرجة الاعتقاد بأن الدولة قد دالت . . .

سواء شاطرنا لجندر ام لم نشاطره نظرته « الأصلية » ، فلا مناص من الاضافة أو من ابدالها بالقول ان المطلب المساواتي ، حين يكنس وضعية القوانين ، انما يغذّي العقلانية التكنوقراطية في الدول الحديثة ، لدرجة ان « الشمولية الشكلية للقانون وللمساواة بين الناس لا تسمح بالتفريق بين الدول « الحرة » والدول « الاستبدادية » ـ او انها لم تعد تسمح بذلك : فقد كان وقتٌ يتطابق فيه الكفاح السياسي مع النضال لأقامة نظام حديث للعمل الاجتماعي ، وبالتالي يتطابق مع الكفاح لأجل المساواة بين الأفراد مقابل التفاوت في الولادة . ان بناء المجتمع ، الشكل التاريخي للصراع مع الطبيعة الخارجية الذي يستلزم المساواة ، اي استخدام كل القوى البشرية المتوفّرة ، وهو الذي يستلزم الشكلانية الحقوقية اي امكانية حساب مخرج كل النزاعات الممكن حدوثها بين أولئك الذين يؤدون الأدوار الاجتماعية »[3] . ان امحّاء الملكية المطلقة ، ثم حلول الاقتراع العام بدلاً من معنى هذا « التطابق » : فتقدم التكنولوجيا الحديثة يكفل من الآن وصاعداً ترقّي المصلحة العامة بالسعي وراء « الأشكال » العقلانية والمنتجة ونسخ التفاوت والمظالم ، وذلك بالاستغناء عن الأشكال التشريعية السلفية . الا ان الحقوق لم

1. Cf. M. Foucault : *Surveiller et punir*, Gallimard, 1976.
2. Cf. E. Pisier-Kouchner, « Protection de la jeunesse et contrôle des publications », in *Rev. intern. du droit d'auteur*, avril 1973.

3. E. Weil : *op. cit.*, p. 147.

تقل كلمتها الأخيرة : فإذا كانت العُرْفية Normativisme قد حلّت محل القانون ، كتعبير عن الأقتراع العام ، فأنها تستدعي حكم الشرعية ، اذ لا قيمة لكل عرف ، الا بتطابقه مع عُرْف اعلى ، وربما يثأر علم الحقوق من السياسة فلا تكون مرارات الأقتراع العام سوى حلقة في نظر تقدم الشرعية وحسنات « دولة القانون » .

علم الحقوق ، علم الدولة

المقصود هنا دراسة العلاقات بين القولين المتمايزين ، المعلنَينْ في ميادين مختلفة ، خلال القرن التاسع عشر ، على ألسنة المبّشرين بالحقوقية الحديثة . فمن جهة ، يعتبر القانون علماً مستقلاً ، نقصد : بما انه قد نال استقلاله بالنسبة إلى الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي وبالنسبة إلى كل مرجع سياسي . ومن جهة ثانية ، ليس للقانون اي مبرِّر للوجود لولا مساندته الدولة : فلا تستحق أعمال السلطة الطاعة إلا لتطابقها مع عرف أعلى ولا تكون القوة شرعية إلا بسبب تحولها الحقوقي .

ان هذين القولين في الاستقلالية الحقوقية ودولة القانون هما باطلان معاً ولكن بشكل مختلف .

ارتدى القولُ الأول معنى خاصاً مع إقامة « السلام البورجوازي » في عصر الاستقلالية المتدرجة في العلوم : فقه اللغة ، علم الأحياء ، الأقتصاد السياسي . وعلم الاجتماع فيما بعد[1] . . . وهي تعني ، بصرف النظر عن دور الفقيه ، ان الحقوقي اصبح هذا العالم ، هذا التقني « المحايد سياسياً » كما تتضمن ان القانون اصبح علماً بفعل هذه الصفة الحيادية بالذات ، إن الشرعية الوضعية هي التي تفرض هذه النتائج . ولكن كما رأينا ذلك جيداً ، فأن هذه النتيجة لم تستطع ان تتطور الا مقابل تناقض جوهري أول : فمع تطور الحق الطبيعي ظهرت المحاولات الأولى لابداع علم القانون ولم يبدأ التوجه نحو تمييز واضح بين الحق والأخلاق الا

---

1. Cf. les travaux de M. Foucault.

مع قانون نابوليون ، نحو الفصل العلني الصريح بين الحق الطبيعي والحق الوضعي ، نحو تبني مبادىء اساسية مثل تثبيت القاعدة العرفية ، ضرورة اعلانها والتفريق بين القانون والأحكام ، وتقيد القاضي بالنصوص المعروضة ، ومنعه من تأويلها . . انه بكلمة عصر الوضعانية . وهذا الإعلان سيفرضُ نتائجه الواضحة : « ان الحقوقي ، حين يغدو عالماً معتكفاً في برجه العاجي ومتأملاً في عدالة القاعدة الحقوقية ، او حين يغدو واهباً للعدالة غفلاً ، إنما يضع نفسه في الواقع بتصرُّف القوة المشترعة »(1) ، تلك القوة التي نعلم انها ليست القوة التي يحكى لنا عنها . وفي الآن ذاته لا يجري ابداً تجاوز التعارض الأصلي بين الحق الطبيعي / والحق الوضعي : وتحت ستار هذا التفريق ، يمكن اعتبار الحق سياسياً بكليته دونما موجب للتصريح بذلك . والمظهر الأساسي لهذا التعارض يستمر كعيب رئيس للوضعانية الحقوقية منذ ان تقارب المثل الوحيد لحق مقاومة القهر . وعليه ، فأن الوضعانية ، من حيث مرتكزاتها ، تتضمّن في آن الأعترافُ بحق مقاومة قهر حاكم لا يحترم القانون ، ورفض كل احكام حقوقية لهذا « القانون » بالذات ، ما خلا الانغماس في الفوضى والاضطراب ، واسوأ من ذلك ، في الاختلاف الفكري ، نظراً لأن القانون سلطان والسلطان لا يمكنه ان يقهر نفسه بنفسه . وفي ذات الحركة التي تسميه علماً ، تروي الحقوق نفسها كأيديولوجيا (بالمعنى الكلسسيني) : فلا تطرح ضرورة استقلاليتها ، صراحة أوضمناً ، إلا تجاه دورها في الوقاية من الاعتباط . ولم تنجح اية منظومة ، اية عيقدة ، في حل هذا التناقض المثير ، الذي يستندُ إلى مبدأ الطاعة ذاته فيفسدُ جوهر كل تفكير وترو في صلاح الحقوق ، تاركاً الأمر يتعرّى بحيث يظهر القانون ملزماً وغير ملزم . وبما انه لا يمكن حل قضية اساس الطاعة ، فسوف نصلُ إلى أبعادها من حيِّز التفكير في الحقوق . إلا ان هذا الإجلاء سيرتدي دلالات مختلفة باختلاف العقائد . فمثلاً ديغوي Duguit حين ظن انه يهاجم الوضعانية الحقوقية ، حاول ايجاد مرتكز اجتماعي للحقوق : وفي نهاية الأمر ستظل مسألة

---

1. A.-J. Arnaud : *op. cit.*

صلاح النظام الوضعي تلقى حلّها الضمني في الاستناد إلى عرف اساسي أعلى ، وسواء كان هذا العرف غيبياً ، اخلاقياً ، طبيعياً ، إجتماعياً أو سياسياً صرفاً ، فلا فرق طالما ان القانون الوضعي هو في آخر الأمر متطابق مع العرف الأعلى . ومن المفارقات انه يعود للوضعانية « الخالصة » مأثرة النقد الحقيقي « الايديولوجي » للوضعانيتين الارادية والسوسيولوجية . فعندما يقول كلسن Kelsen ، منّظرُ العُرفية ، ان صلاح الأعراف « يتحدّد فقط بالنظام التي تنتمي اليه الأعراف » ؛ وعندما يقول رومانو ، منّظرُ المؤسساتية ، ان منظومة حقوقية لا شرعية هي تناقضٌ لفظي لأن « وجودها وشرعيتها هما نفس الشيء » ، هل يتوصّلان إلى استبعاد الألتباس « الايديولوجي » بين وجود الحق ومسألة « جدارته وعدم كفايته » ؟ مهما يكن التقدم الذي احرزه هذا الوضوح في « الموقف » مساعداً على درس الأواليات الحقوقية ، فهو يسهم أيضاً في ان يجعل من العُرفية ، في صياغاتها المتماثلة والمتباينة ، نظام حقوق مستقلة اي غير - سياسية . لا يضفي الشرعية على السلطة الا في جعلها محترمة ، دون ادراك ان المقصود ليس الكابح ، وانما تقنية حديثة ، بين تقنيات أخرى في خدمة السلطة الواحدة والمركزية .

وسواءٌ تعلّق الأمر بالعُرفيّة الألمانية ام بصيغتها الفرنسية لمبدأ الشرعية ، فلا احد يعتقدُ انه يجب الشك اليوم ان موضوعهما هو ضمان الدولة القانونية : « بعد جحيم السلطة الاعتباطية ومطهر الحكومة المراقبة ، فأن الوجود المحض لقاعدة الحق يعني الفردوس الحقوقي . ففي روما الحقوق الثالثة ، لم تعد القرارات من صنع الارادة الفردية ، وانما هي صادرة عن ارادة عامة سابقة تندمج مع الرغبة الراهنة في التطابق مع نتيجة لا ارادية جوهراً . ليست السلطة بشيء آخر سوى التنفيذ التابع ، وتحقيق ما ينبغي وفقاً للأعراف . وهذه الأعراف هي ، من حيث جوهرها ، ملموسة قليلاً بحيث اننا لا نستطيع وصفها بالاعراف الزجرية . مات النظام (Befehl) ، عاش النظام(ordung) »[1] . وبعد اسدال مؤامرة الصمت على طبيعة

---

1. W. LEISNER : « L'Etat de droit, une contradiction? », in *Recueil d'études en hommage à Charles Eisenmann*, éd. Cujas, 1975, p. 66.

العرف الأساسي ، يعمل هرمُ الأعرافِ وحده : فيما من عمل للسلطة سينفلت من رقابة تطابقه مع عُرْف أعلى .

ان إستقلالية الحقوق مثل « الدولة الحقوقية » يتساءلان ويتضمّنان ، في جبهة ايديولوجية مشتركة بين ميادينهما المختلفة ، مبدأ استقلال السلطة القضائية ، عامل الرقابة الحقوقية لأفعال الدولة . ان السلطة القضائية وهي مرتكز اساسي في المنظومة العرفيّة ، يجب ان تكون في آن مستقلة عن السياسة لكنها تابعة أيضاً للعرف الموجلة بتطبيقه .

حول هذه النقطة ايضاً ، يستطيع الفرار إلى الأسطورة ان يحل التعارض وحده .

فالسلطة القضائية الموجلة بتطبيق العرف يجب ان تكون بمعزل عن الأعراض والطواريء السياسية . هنا أيضاً ، ربما المقصود هو الثورة ، ومبدأ فصل السلطات ، تعزيزاً لعبادة القانون ، يُدعى لتحقيق هذا الاستقلال . وهذا يعني تناسي ان « السلطة السياسية قد علقّت مبكراً أهمية كبيرة على رمزية صولجان العدالة . . . [الذي] يظهر انه لن يكون الا قوة اذا لم يكن بوجه خاص سلطة عدالة ، ان السلطة السياسية بحاجة إلى القاضي الذي يمنحها رسامة الشرعية »(1) ويعني تناسي ان استقلالية السلطة القضائية يعتبر بمثابة ضرورة لا تفرضها الثورة ؛ وتناسي ان فصل السلطات ليس إلا إبتداعاً عقائدياً مفرطاً ، منسوباً إلى مونتسكيو ، لم يطبّق ابداً(2) ؛ وهو يعني ان تناسي مهزلة استقلال القاضي التي يزعمون استخلاصها من مبدأ كهذا ، انما تتضاعف بتعارضات لا حصرْ لها .

وهو يفترض ايضاً الحل المسبق لمشكلة القضاء « لان الأستقلال الشخصي للقاضي بالنسبة إلى العامل السياسي يخشى منه توجيه ممارسة مهنة القضاء في اتجاه

---

1. G. Lavau : « Le juge et le pouvoir politique », in *La Justice*, P.U.F., 1961, p. 62.
2. Cf. M. Troper : *La séparation des pouvoirs...*, L.G.D.J., 1973.

متطابق مع أفكار وتمنيات هذا العامل »[1] . والحال ، لا يبدو ان ثمة نظاماً قد تمكن (لأنه لايستطيع) حل المسألة ما عدا الحلول التواطؤية : قضاة منتخبون ، قضاة معينون نظراً لكفاءتهم ، قضاة موظفون ؛ ومهما تكن درجة « عدم قابيلتهم للعزل » ، فأنهم تابعون كلهم عضوياً ونسبياً للسلطة السياسية . صحيح ان حقبات الأزمة التي تشهد جميعها ظهور تشريعات استثنائية . هي الأخصب لإماطة اللثام عن ضرورة هذه التبعية ، ولكن في النهاية يكشفُ الاستثناءُ عن عجز المبدأ عن تحقيق ذاته . ففي الوقت العادي ، لا تبدو المسألة محلولة الا وهي مغلقة : فردياً كانت الأحداثُ تطرأ فتبرهن ان السياسي يمسك بالقضائي من حيث الضغط الذي يمارسُ حكماً على منصبه ؛ وترتفع بلا ملل الأصوات المندِدة من أفواه الرواة الفاضلين لفصل السلطات .

ومن جهة ثانية يمكننا الاندهاش من عجائب كهذه : لماذا تسمى « مفصولة » سلطة قضائية تولج بمهمة تطبيق القوانين التي هي ذاتها من صنيع سلطات أخرى ، شرعية وتنفيذية ؟ فهل نتصوّر جدياً ان هذه المهمة التنفيذية لا تتضمن جزءاً حقيقياً من صنع القانون ذاته (= الحقوق) ؟ إن هذه الوظيفة العرفية للقاضي لها عدة اوجه ، بعضها يصدم اكثر من سواه ، الاعتقادات الليبرالية الطيبة ، لكنها وظيفة لا يمكن تجاهلها : سواء تعلق الأمر هنا بابتكار « مبدأ عام للحقوق » ، وهناك بالحد ، على حساب ارادة المكّون بالذات ، من حق الموظفين بالأضراب ، وهنالك بالقضاء المبرم على مضمون قانون مضاد للاحتكار ، او بالحكم على ان مادةً في القانون الجزائي لا يكون لها نفس المضمون وفقاً للفئة الاجتماعية المعنية ؛ فليس المقصود الا البرهان على سلطة خالقة وعرفية[2] اذ ان لائحة الأمثلة يمكنها ان تطول بدون انتهاء .

حسب الأحوال ، يمكن الاستمتاع او الاستياء من مدى هذه السلطة العرفية

---

1. C. EISENMANN : « La justice dans l'Etat », in *La Justice, op. cit.*, p. 48.

2. Cf. C. BELAID : *Essai sur le pouvoir créateur et normatif du juge*, L.G.D.J., 1974.

وذلك حسبما نعزوها إلى تأويل معين لفصل السلطات أو تأويل دولة القانون : تناقض مقابل تناقض ، فينتهي الأمرُ إلى الرغبة المطلقة في المطابقة بين المبدأين ، وابقاء التساؤل محصوراً حصراً اختلافياً حول الوظيفة « الايديولوجية » للحقوق المبتكرة على هذا النحو في نظر دولة أو مجتمع محددين تحديداً مختلفاً .

وعليه هل القاضي في آن هو صانع ومحرك وكافل الفردوس العرفي شرط ان يقود ذلك بنفسه مؤيداً بالعرف : « ان دولة القانون هي امكان الرقابة الموضوعية التي لا يمكن ان تكون الا من صنع القضاة . والأستقلال ، بالذات استقلالية السلطة القضائية ، لا تقوم في نهاية التحليل الا على امكان الرقابة هذا ، وخارجها سيكون التراجع باتجاه حكومة قضاة دون بُنى واضحة ولا نتائج مرتقبة »[1] . من هنا هذا التوتر المتواصل في هذه الارادة لاعلانها وفي هذا العجز عن تحقيقها . وفي ظل الشعار المزدوج لدولة القانون ، هناك عاملان حاضران وكلاهما مستندان من حيث المبدأ إلى العرف ـ القانون ، و« يتلاعبان » بانتاجه : ويستّمد القاضي والسلطة قوتهما من مفهوم العرف بالذات ، على شكل الادارة هنا . لكي ينسجا المرئي والمخفي في الدولة الحديثة . وليس من المدهش ان القاضي والادارة هما ، في آن واحد ، في اساس الدولة الحديثة ووراء انتقاصها : والانتقاص سيكون موضع تنديد شديد بقدر ما سيكون غلطة يمكن تصحيحها ، كتناقض قاس لكنه قابل للتجاوز ، كمرحلة ناقصة في تاريخ متجه باستمرار نحو الكمال .

غير انّ دولة القانون هي « اختراع » غايته انتاج « الوهم الحقوقي » ، وتحوير التفكير بتركيزه على نواقص يمكن تحسينها : فحتى غياب سيادة القانون (الذي كان يمكن لنتائجه الملموسة ان تكون الديمقراطية مثلاً ») يجري « تقويمه » بفكرة ان قيمة أعلى تفرض نفسها ، ولكن لدى تطبيق هذا العرف الأعلى في الحالة الملموسة ، « يخترع » القاضي . فمن العرف تتوقع الرؤية المسبقة (اي الأمن ، إي الحرية ، لأن هذه يفترض بها دائماً ان تولد احترام القانون) . والحال ، فأن مفهوم العرف

---

1. W. LEISXER : *op. cil.*, p. 67.

بالذات يكمن فيه انعدام هذه الرؤية المبدئية ، هذه الهوة بين القانـون والحالـة . وتزعم دولة القانون انها تشفي من الدوار حين « تؤسس » سلطة تطبيق القانون على الحالة ، وذلك بضبط مظاهرها . ولكن كما لاحظنـا ذلك بوضـوح كبـير ، « كلما زعمت العرفيةُ الشمولية والكلية في حضور موجباتها ، انتقلت سلطـة القـرار إلى ايدي أولئك الذين يفترض بالعرف ان يربط بينهم ربطاً وثيقاً »(1) . وفي نهاية المطاف فأن دولة القانون هي التي تنتج جهاز التنفيذ : والعرف لا يقدم للمواطن « سوى الوهم بأن لم يعد تحت رحمة أحد » ، فيما هو بالدرجة الأولى « تحت رحمة مجهول يوجّه التنفيذ »(2) .

هل معنى ذلك ، بوسائل أخرى ، ان الاستقلال القضائي قد تحقق أخيراً في المُناخ الايديولوجي الذي أعلن فيه ؟ وهـل معنـاه أيضـاً ان السلطـة القضـائية لا تتوقف ، حتى في دورها العرفي ، الا على القانون ، بمعنى القاعدة الحقوقية العليا ، دون ان تتبع إطلاقاً للألتباس العرفي الذي يكون صادراً عن التنفيذي ؟ واخيراً هل معناه انه في نهاية المطاف لا تُثارُ مسألة العقاب بالقوة ، اذن من قبل الدولة ، العرف المبتكر او المطبّق من جانب القاضي ؟

ان السلطـة التنفيذية ، شيمـة السلطـة القضـائية ، « مفصولـة » عن التشريعية . وكما الحال في الأولى ، المقصود هو وهـم لفظـي : فالتنفيذية الموجهة بتنفيذ القانون تساهم في الوظيفـة العرفية . وذلك بطريقتين : الأولى ، بالأشتراك الناشط في وضع مضمون القوانين والقواعد ؛ والثانية ، باستلام الوسيلة الأساسية لتنفيذ هذه القوانين ، نعني احتكار القوة . حقاً ، ان الشرعية تنّمي كل نتائجهـا الشكلية : « تسمّى الحكومة باسم التنفيذي ، فتدّعي بذلك انها تطرد الشيطـان وتجانب المخاطر الملازمة للقـوة الطبيعية لسلطـة نعلـم جيداً انهـا ليسـت تنفيذية وحسب ؟ »(3) ان الجهاز المسمى تنفيذياً قد منح نفسه منذ وقت مبـكر إستقـلالية واسعة ولكن ترتبط « بتنفيذ القانون » السلطات الخاصة بالحكومة مثل الحفاظ على

---

1. *Idem*, p. 69.
2. *Ibidem*.
3. P. Weil : *Le Droit administratif*, « Que sais-je? », P.U.F., 1964.

الأمن العام وسير المصالح العامة »[1] . امن عام ، مصحلة عامة ، هذه المفاهيم هي مفاهيم واسعة وغامضة بما فيه الكفاية للمقارمة في الوقت الذي يمضي وللتكيُّف مع « الاحداث » مثل التقلبات الاجتماعية ، الاقتصادية . ولا يعاكس المبدأ العرفي من حيث منطقه : تحت اسماء مختلفة ، فان المصلحة العامة « تكون دائماً عنصراً من عناصر الشرعية » ، ماحياً بالتدرج ماركات القوةالعامة ، معمّماً تدخل الدولة . من الواضح ان المصلحة العامة تستخدم عرفاً مرجعياً (شرعية شكلية) . ولكن محتواها يتحدد تدريجياً في العمل السياسي : ان دولة القانون تبتكر هذا التناقض في نفس الوقت الذي تحله فيه . والاستقلالية الحقوقية ، كما اعلنتها الصوفية الليبرالية ، لا تصمد أمام الاختبار : من جهة إلى اخرى ، يكون الحق سياسياً ، وتكون دولة القانون وهماً . وبهذا المعنى لا يفيد التنديد بنواقصها الا في تعزيز الوهم والرضى الذاتي عن « تقدمها » : سواء كان القاضي الاداري الفرنسي ، مثلاً ، يراقب قانونية سلطة تنظيمية مستقلة معترف بها للحكومة ام كان يدقق ويتمم تقنياته الاستقصائية بخصوص السلطة الاستنسابية ، فأن افعاله هذه لا يمكنها ان تكون ادلة على استقلالية القضاء . ففي الواقع ان « نظام » الدولة القانونية هو بالطبع الحصيلة العقلانية للعرفيّة : ليس بالمعنى الليبرالي للدولة « المحددة » بالقانون بل كتعبير عن العقلانية الدولانية « الفعلية » . والدولة-القانونية تعتبر « ايديولوجيا » حداً للدولة وضماناً للحرية ، لكنها ليست الا « بنية » من الدولة الحديثة : « اذ المفروض بالقانونية العرفية ان توسع ميادين الحرية - وهي تفشل في ذلك لانها لا تتناول الا بعض المظاهر السلطة الخطيرة زعماً - وذلك بتأييدها ظواهر أخرى غالباً ما تكونُ اشد وبالاً . وبالأخص لأنه لايتبدَّل شيء في البنية الأساسية لسلطة معادية للحرية : لا يتبدل بشيء في وحدتها بل انها بخلاف ذلك نوطِّد وتتعزّز ، ان دولة القانون هي في التحليل الأخير خصم للاستقلال لا يمكن مراقبته مراقبةً تامة . ان الشرعية القانونية ممركزة . تزيد من سلطات اجهزة الدولة ، وتدمجها في وحدة

---

1. *Ibid.*

الدولة ـ العرف ، محدثة بذلك وحدة السلطة ، السلطة باختصار »[1] .

ان دولة القانون ، تقنية لتوطيد السلطة وليس ضامنة للحرية ، لا تنهك فقط من النقد « الايديولوجي » لحلولها : والنقد الكلاسيكي جداً هو ذلك الذي يندّد بالألتباس بين المصلحة العامة / والمصلحة الطبقية ، ويرصد تواطوء البيروقراطيات القضائية والادارية الملازمة للأنظمة الرأسمالية الجديدة لصالح طبقة مهيمنة . ومهما تكن هذه الابحاث حاذقةً وضرورية (على الأقل عندما لا تقف عند حدود التطبيق الفاحش لنظرية « الانعكاس ») فأنها تحتفظ ، بنهاية الأمر ، بالمعوقات والنواقص التي نجدها في كل مقاربة سوسيولوجية للحقوق .

ان ندرك ان الحقوق ليست علماً مستقلاً عن السياسة ، ان الحقوق هي الدولة ، لا يساعد على الاستنتاج انه يمكن خفضها إلى مرتبة اجتماعية ـ اقتصادية واحدة إلى الارادة الذاتية لطبقة واحدة : ان اعمال ادوارد طومسون تسلّط الضوء بخاصة على طابع التوسط الخاص بالمؤسسات القضائية[2] . وفي نهاية المطاف يقترح ميشيل تروبير العودة إلى كلسن لتبيان « انه من الممكن تأسيس علم للحقوق لا يكون ايديولوجيةً ، فيكون في جوهره نظرية أخرى خالصة ، لكنها تتناول الحقوق ككل ، كواقع ، مترابط على نحو معين وتعيد ادراج الحقوق في الشمولية ، بدلاً من عزلها عن مجمل الميدان الاجتماعي كما فعل كلسن . وحينئذ ربما يغدو علم الحقوق هذا علماً انسانياً كعلم آخر يعمل وفقاً للمنطق عينه »[3] . ان فائدة هذا المقترح عميمة : فهو يساعدُ على الاحاطة ، من جهة ، بأن الحقوق لا يمكن خفضها إلى الايديولوجية التي « تحكيها » ، حتى انها لا تقبل الخفض إلى الايديولوجية الخاصة والمختلفة عما سواها من الايديولوجيات التي تفرزها هذه الفئات ، وان الشكل الحقوقي هو بذاته ملموس ويسهم اسهاماً فاعلاً في تعيين جوهر الحقوق في مسار

---

1. W. Leisner : *op. cit.*, p: 78.
2. Cf. les extraits et la bibliographie in *Actes de la Recherche en Science sociale*, juin 1976.
3. Communication de M. Troper : *Séminaire de la pensée politique*, Duprat, juin 1975.

التحول الذاتي الفطري . الا انه لا بد من المضي قدماً اذا اردنا مجانية العودة إلى الأوهام التي يحييها كل مذهب علموي من خلال هذا التفريق بين العلم والايديولوجية . ولا بد من القول إن كل علم هو ايديولوجية ايضاً : وذلك شرط ان لا نجعل مجدداً من الايديولوجية مجرّد انعكاس ، فسوف نحرّر التحاليل التاريخية الملموسة مع الابقاء على دراسة اواليات الهيمنة ضمن نطاق الدراسة العلمية للحقوق . ان الحقوق هي بنية هيمنة : انها رهان مواقع السلطة لكنها ليسَ هي مواقع السلطة هذه . لهذا ، فلا شك « انه يوجد فرق كبير جداً ، كان يفترض بتجربة العصر ان جعلته صافياً واضحاً للمفكر الأكثر حماساً ، بين السلطة الاعتباطية غير الشرعية وبين عهد الحقوق »(1) .

المراجع

BLOCH (E.) : *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, 1976.
HABERMAS (J.) : *Théorie et pratique*, 2 vol., Payot, 1975.
LARDREAU (G.) : *Le singe d'or*, Mercure de France, 1973.
LEGENDRE (P.) : *L'amour du censeur*, Le Seuil, 1974.
— *Jouir du pouvoir*, Ed. de Minuit, 1976.
PISIER-KOUCHNER (E.) : *Le service public dans la théorie de l'Etat de Léon Duguit*, L.G.D.J., 1972.
STRAUSS (L.) : *Droit naturel et Histoire*, Plon, 1954.
TROPER (M.) : *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, L.G.D.J., 1973.

1. Cf. E. P. THOMPSON : *op. cit.*

الليبرالية : مُفْتَرضاتٌ ودلالات(*)

بقلم جيرار ميري

مما يميّز الليبرالية التفريقُ الذي تستند اليه ، من جهة ، بين مدار الدولة وهو مدار السلطة السياسية ، وبين المدار الذي يمكنُ أن ندعوه ، سنداً الى الموروث الفكري الذي صدرت عنه الليبرالية ذاتها ، « المجتمع المدني » من جهة ثانية . فالدولة التي تتعاطى مع المصلحة العامة ، لا يجوز لها ، في العقيدة الصحيحة ، ان تتدخل في الشؤون الخاصة أي في العلاقات المكوّنة لـ « المجتمع المدني » . وإذ نفصل بعناية بين هذين المجالين وفقاً للنماذج الايديولوجية التي سنحاورها هنا ، نرى أنّ ما ترمي الليبرالية الى ضمانه هو « حرية » الأفراد والأشخاص . لكن الحرية التي تقصد هي بالذات حرية المالك بحيث أنه يوجد ، من الحرية إلى الليبرالية ، انزلاقٌ في الاتجاه والمعنى يشكل العقيدة برمّتها .

وبالواقع تعني هذه العقيدة أن الدولة فوق المصالح الشخصية وان وظيفتها هي الحفظ فقط . إن الدولة الليبرالية تفتكر ، أو أنها مفتكرة ، كدولة كافلة . وما هو داخلٌ ضمناً في طريقة الرؤية هذه هو أن الحرية موجودة خارج الدولة لكنها تستمر بسببها ، ومن هنا الى جعل الدولة أداة للدفاع عن الحرية ، لا يوجد سوى خطوة واحدة يجري دائماً القيامُ بها .

كيف يمكنُ القول إنه ينبغي الدفاع عن الحرية ؟ طبعاً عندما تكون مهدَّدة .

---

* ترجمة د . خليل احمد خليل .

والحال حينما تكون الحرية مهددة ، فإن الملكية فقط هي التي تكون مهـددة . إن العلاقة بين الدولة والملكية هي التي تبني الايديولوجية الليبـرالية . فإذا كان ثمـة انزلاق في الدلالة ، فذلك لأن الحرية المنظورة هي تلك التي ترتبط بالملكية ، ولأن الملكية تجعل من الدولة حاميها وصديقها . إن متوالية الحرية / الدولة / الملكية هي التي تحدد الليبرالية أفضل تحديد . فندركُ لماذا يكون التفريق الجوهري في الليبرالية بين الدولة والمجتمع المدني ـ المجتمع هذا هو البيئة التي تتفتح فيها الملكية ـ هو الذي يكوّنُ خصوصية الخطاب الليبرالي . إن معادلة الحرية = الملكية مطروحة كمسلّمة ، يُصار انطلاقاً منها إلى تبرير الدولة في نفس الوقت . فالدولة هي التي تحفظ بقـاء المعادلة وتدافع عن النظام المتعلق بها ـ فاذا كانت الليبرالية تشارك ، بطريقتها ، في العبادة المزمنة للدولة ، فذلك لأن القوة التي تمارسها ما هي إلا قوة المُلكيَّة . وبالتالي لا مفر لنا من أن نرى في الملكية مبرراً للدولة الليبرالية حتى وان لم يكن هذا المبرّر نظرياً . وللتمثيل على هذه النقطة ، يمكننا اعطاء الكلام هنا لبنجامين كونستانت . فبنظرة تؤسسُ الملكية القدرة السياسية أي أن الانسان يتحوّل بها إلى مواطن ويمكنه ، بالتالي ، أن يعلن نفسه حراً سياسياً . يقول : « وحـدها الملكية سنة 1817 تهيء المتعة اللازمة لاكتساب الأنوار واصدار الأحكام . هي وحدها تمنحُ وتجعل الناس جديرين بالحقوق السياسية » . إن هذا القول يظهر بوضوح كاف ماهية الالتباس الاساسي في المعتقد الليبرالي على امتداد القرن التاسع عشر . وتساعدُ الانتقـادات الاشتراكية للمـجتمع البورجوازي ، سواء انتقاد برودون أم انتقاد ماركس ، إن لم نقل على رفع فعلى الأقل على تسليط الضوء على هذا الالتباس : فالشعب ، المستبعد عن الملكية ، لا يتعرّفُ إلى ذاته في الدولة « الديمقراطية » التي يقيمها البورجوازي لنفسه . إن الديمقراطية الليبرالية هي النظام الخاص بجمهورية الملاّكين .

العام والخاص

بيد أن التفريق بين العام والخاص هو الذي يشكل مبـدأ الحياة الاجتماعية ـ السياسية في الليبرالية . فالدولة تهتّـمُ بالمصلحـة العامـة ، في حـين أن الاقتصـاد يشتمل على مجمل النشاطات المؤدية إلى تحرير الناس من الحاجة المباشرة . وسوف

نجدُ الصياغة الفُضلى لهذا في رسالة آدم سميث حول « ثروة الأمـم » (1776) . فبنظره يرتدي مفهوم الأمة بعداً اقتصادياً خاصاً ، وتدلُّ الأمة على مدى السوق فهي المكان الذي يتم فيه التبادل وحيث تسـود المُلكية . لكن آدم سميث حـين يجمـعُ بخاصة الأمة إلى فكرة الثروة ، يقدّم بذلك عن الدولة تعريفاً ستحتفظ به الليبرالية بأسرهـا من حيث المبـدأ : مبـدأ السهـر على عدم اضطـراب أو معاكسـة النشـاط الاقتصادي : فالازدهار (« الثروة ») هو الشاغل الدائم للدولـة الليبـرالية . إنـه مبرِّرها . وهكذا يبدو أن الدولة خاضعة ، بنحو ما ، للمستلزمات الأرضية للحياة في المجتمع . وهو حين يميّـز الدولة من الأمة (بالمعنى الذي يعطيه لهذه الكلمة) إنما يجعل من المجتمع الاقتصادي التجاري الأفق الأخير الذي يفترض بالدولة أن تنظر إليه ، إذا جاز التعبير ، لكن دون أن تتدخل فيه أبداً . يقول آدم سميث : ليس السلطان أي الدولة معنياً بالنشاط الاقتصادي ، إنما مهمته هي الحفـاظ على أواصر الأمة ، أي تشجيع المبادلات فيما بين المصالح الخاصة .

وفي الشكل الذي يعطيه آدم سميث لليبرالية ، يبدو أنها ترتكزُ على الأقل في فترة أولى ، على إخضاع السياسة للاقتصاد ، أو بكلام آخـر على تحـديد القطـاع الخاص للقطاع العام . وعليه ، إذا كانت الدولة هي التـي تدير المصلحـة العامـة فذلك لأنه لا مناص من ارتقاب سلطة تتولى « الخير العام » ويكون هكذا اتجاهها بكل وضوح . فما هو المقصود بـ « الخير العام » ؟ إنه الجانب الكلي ، على سبيل القول ، ولذلك فهو مولـج بأخـلاقية النشـاط الاقتصـادي عندمـا نعتبـره ككل ، وهكذا ، تكون فكرة آدم سميث الليبرالية في هذا الصدد أن المجتمع المتكون من الأشخاص الذين يشكلونه والذين يعنيهم نشاطه وحدهم بوصفهـم خاصـةً ، ذو طبيعة مختلفة عن مجرّد جمع الأفراد ، أن المجتمع التجاري هو من ضعف النوعية ، ولهذا جرى استعمال مصطلـح « أمـة » للتـدليل عليه ، فالدولـة موجـودة لضبـط النوعية ، أو بالأحرى لجعلها ممكنة ، و« الثروة » التي تصدر عن المجتمع كمجتمع تكفلها الدولة وان لـم تكن منتجاً لها . إن هذه النقطة مكونة للتمثـل الليبـرالي : فالسياسة (نشاط السلطان) هي من مقـام النـوعية ، وهـي بالتـالي ذات طبيعـة

أخلاقية ، والحياة الاقتصادية (نشاط الملاّكين الحر والخاص) هي من مقام الكمية ـ شعارها ومبرّرها هو الاضطراد . وهكذا يجري تخطي هيمنة الكمية بحلول الأخلاقية .

نرى أن موضوعة الخير المشترك تجد أفضل تعبير عنها في فكرة الأمة . واذا بقينا في مرحلة « السوق » للدلالة على المدار الاقتصادي ، فسوف نقصرّ عن إدراك مضمونه الأخلاقي . وبالعكس ، فإن استعمال كلمة « أمة » منذ 1776 يذكّر بأن النشاط التجاري ، حتى وان لم تحققه المبادرة الخاصة ، يتلاقى مع هذا المخطط للمصلحة العامة كمصلحة عامة . أما الدولة فهي السلطة التي تستقبل الأخلاقية الملازمة لعالم الأعمال وتموضعه . وان في هذا تماماً يكمن مُفتَرَضُ الليبرالية ، وفضل آدم سميث هو انه كشفه . ولا مجال للدهشة من كون هذا « الكشف » قد تمّ في بحث للاقتصاد السياسي ، وانه ربما يكون من السذاجة ارتقابه في بحث عن الأخلاق السياسي . صحيح أننا نعلم من خلال هوبس وروسو أن « المجتمع » لا يقبلُ الخفض الى كمية الناس الذين يشكّلونه . لكن ما لم نكن نعلمُه بوضوح ـ لكن الأمر كان يمكن التعرف اليه من خلال بعض الإشارات التي لا يمكننا ذكرها هنا ـ هو أن هذا المجتمع كان مجتمع تجار . ويريد آدم سميث (والليبرالية من بعده) اقناعنا وحسب بأن الناس حين يتعاطون التجارة والاتاج يكتشفون التناغم ويزيدون ثرواتهم ويتحررون من الحاجة ، ويمكنهم بذلك تحصيل لمزيد من الروح ان لم نقل تحصيل السماء . من هذه الوجهة ، تقدم الليبرالية حلاً أصيلاً للمسألة السياسية . والاقتصاد هو الذي يوفّره لها . فما هي بالواقع مسألة الحياة السياسية كما يطرحها التأمل النظري؟ إنها مسألة مطابقة الدولة ، أو أي شكل آخر للسلطة ، مع الخير ،ولقد جرى البحث في كل مكان تقريباً عن هذه المطابقة : في الله ، في الطبيعة ، في إرادة الأمير ، أو في كل ذلك معاً . والمطلوب فقط إيضاح ما هو المقصود بهذا أو ذاك ، إن الليبرالية تقدّم حلاً أوضح للاستعمال في آخر الأمر : الاقتصاد المدروك كـ « مصلحة خاصة » (الكلمة لسميث) . صحيح ، أن المنظّرين لسيادة الدولة الحديثة يشرحون أن الفرد ، له مصلحة في العيش في المجتمع والخضوع للدولة .

ولقد سبق لبودان ، في القرن السادس عشر ، أن ذكر هذا المبدأ وحتى أنه استعمل مفهوم الخير المشترك . لكنهم يرون أن السعادة الفردية هي خير لا يتعلّق ، بصفته هذه ، بالرفاه الاقتصادي . واذا كان كذلك في بعض الأحوال ، فإن الدولة لا تجد فيه مبرّر وجودها . إنه شيء تم مع آدم سميث الذي يظهر ، بهذا المعنى ، كفيلسوف للدولة أكثر منه اقتصادياً . ففي الواقع ثمة فلسفة سياسية وراء الفكر الليبرالي لواضع « أبحاث في طبيعة . . . » وهذا الفكر مكرّسٌ برمته لتقديم إجابة عن السؤال عمّا يجب أن تكون عليه الدولة . ونحن نعرف الجواب وهو أنه ليس « للسلطان » الاهتمام بالاقتصاد لأن الطبيعة قد خلقت الأمور بهذا الشكل فلم يبق ثمة مجال للتدخل . والخدعة التي يعتمدها آدم سميث ليست بالتالي تلك التي غالباً ما جرى ذكرها منذ حينه عن « اليد الخفية » الشهيرة ، كما الألوهة ، التي تجعل الجميع ينتفعون من نشاط كل فرد . إنما هي بالأحرى الفكرة القائلة إن الدولة ، بما أنها لا تهتم تحديداً بما يجري في السوق ـ فهذا الدور معطى للمالك ـ فهي مع ذلك تجد مبرّرها فيه . وبالتالي تكون الدولة حارسة للطبيعة . .

تستحق هذه النقطة الجوهرية الوقوف عندها . فالدولة هي المؤتمن على الطبيعة التي استجابت كما يتوجب لمتطلبات الحياة الكثيرة ، كتب آدم سميث : « إن نظام الحرية الطبيعية البسيط والسهل يقدم نفسه بنفسه فنراه مكتملاً . فكل إنسان لا يخالف قوانين العدل ، يظل حراً تماماً في السير على الطريق الذي تظهره له مصلحته فيحمل إلى حيث شاء صناعته ورأسماله ، متنافساً بذلك مع صناعة ورأسمال أي انسان آخر أو أية طبقة أخرى من الناس . ويكون السلطان معفياً تماماً من مهمة لا يمكنه السعي للقيام بها دون أن يعرّض نفسه حتماً للانخداع بألف طريقة ، ولا يوجد لاكمالها المناسب ما يكفي من الحكمة البشرية والمعرفة ، انها مهمة الرقابة على الخواصة وتوجيههم نحو الأعمال الأكثر تناسباً مع المصلحة العامة للمجتمع[1] » .

---

1. A. SMITH : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (les grands thèmes). Edité et préfacé par G. MAIRET, N.R.F., 1976, p. 352.

إن الدولة هي ما يساعد على ممارسة « الحرية الطبيعيّة » هذا هو الموضوع المهيمن في كل الليبرالية اليوم كما بالأمس ، إن تشجيع اللعبة الطبيعية للتبادل الاجتماعي ، هو الدور التقني للدولة : جعل الطبيعة واللعبة ممكنين بدون معوقات لقوانينهما ، هناك إذن في المجتمع المدني أو الأمة انسجام حقيقي موجود سلفاً ، هو انسجام التبادل ، والدولة تكون مجرمة إذا رغبت في تبديله . إن هذا الجانب من الليبرالية قد صار الآن بالياً وبائداً : فالدولة اليوم لا تحرم نفسها من التدخل ، لكن الروحية تبقى هي هي . فالخطة لا تفعل شيئاً آخر سوى مساعدة الطبيعة أو تصحيحها بالأحرى ، واذا كان اللجوء إلى « الطبيعة » دائماً في الفكر الليبرالي فذلك لأن الحرية الطبيعية التي يتحدّث عنها آدم سميث هي مبرّر وجود الدولة . فمن الممكن إذن أن تصبح الدولة كما نعرفها دولة تدخلية بحكم التخطيط وبمقتضى الظروف ، ومع ذلك يبقى كاملاً ارتباطها بأيديولوجية الطبيعة . وسميث لم يقم بغير إعلان المبدأ ، في صورته الأولى : وبعد قرنين لم يُندَّدّ به .

واذا كان الأمرُ كذلك ، فذلك ليس لأن الدولة تجد مبرر وجودها هنا كإدارة للفضيلة العامة ، بل أيضاً لأن المطلوب هو وجود ميدان خاص بالذات ، وهذا ما يعتبر في المجتمع الخاص بوصفه كلاً منسجماً ، أمراً متعلقاً بالخاصة . فهذا مثلاً هو المجال العائلي ؛ لكنه بوجه عام هو مجال الملكية ، فالموضوع المقدس عن الملكية الخاصة بوصفها حقاً طبيعياً وحرية هو في أساس الايديولوجية الحديثة للدولة ، وبخاصة لليبرالية السياسية . وهذه الأخيرة تبدو حينئذ كأنها الحصيلة التّامة لعصر بشيره الأساسي لوك ونطاقهُ العلمي الاقتصاد السياسي البورجوازي . بنظر لوك الافتكار بالسياسة يعني الافتكار بالملكية ، وبالنسبة إلى الاقتصاديين يعني التفكير بالثروة أو بالوفرة التأمل في الظروف الواقعية لازدياد ازدهار المالكين . ويمرّر لوك « المجتمع المدني أو السياسي » كما يقول ، بمحور الملكية الخاصة ؛ ويفترض جان ـ باتيست ساي J. B. SAV مثلاً أن الملكية أمر بديهي ، بحيث أنه لا موجب لتبريرها ؛ والعلم الاقتصادي يتطور انطلاقاً من هذا المفترض الأولي ، ويتكون وفقاً لمؤدّاه . وبنظر جان ـ باتيست ساي يمكننا تماماً أن نسأل الملكية لكننا لا نستطيع

أبداً وضعها موضع الشك من حيث المبدأ ، انها تدعو للتأمل . « يمكن للفيلسوف النظري الاهتمام بالسعي وراء المرتكزات الحقيقية لحق الملكية ؛ ويمكن للفقيه أن يضع الأحكام التي تحدد تناقل الموروثات ؛ ويستطيع العلم السياسي أن يبينّ ما هي أوثق الضمانات لهذا الحق ؛ وأما الاقتصاد السياسي فلا يعتبرُ الملكية الا كواحد من أقوى المشجّعات لازدياد الثروات . وهو قلّما يهتم بما يؤسسها ويكفلها شرط أن تكون مضمونة »[1] . هاكم ما ينبغي ادراكه وفهمه . لكن ليس هذا سوى الجانب الاعتقادي والتقريظي مما كانت الفلسفة السياسية الانكليزية تطرحه برّقة ونفاذ منذ القرن السابع عشر ، بوصفه مبدأ عاماً للتنظيم المدني والسياسي .

المالك ونقيضه

مما يلاحظ جيداً انه ينبغي الرجوع إلى الوراء لادراك دلالة الليبرالية كأيديولوجية ، لم يفتقر القرن التاسع عشر الى عقائديين « ليبراليين » من بنجامين كونستانت إلى تييرThiers . وهؤلاء غطسوا كلياً في الدعاية حتى جعلوها غنائية . إن التفاهات حول التقدم المعنوي والمادي ، حول الحضارة ، حول الحرية وكذلك حول الديمقراطية والنظام المراد من الطبيعة من الله لتبرير الملكية ، إن كل هذه الأحاديث والخطب المملّة التي تخصص فيها القرن التاسع عشر ـ في نفس الوقت الذي كان يسطع من جوانب أخرى ـ لم تكن ترمي واقعاً إلا لتوطيد سلطة المالكين . ولكن ليست هذه المنتوجات البائسة هي التي تكون العقيدة الليبرالية ؛ فهذه ينبغي البحث عنها في كتابات لوك وسميث ، وريكاردو وهيغل ، وليس في هذا ولا ذاك من الشعارات البناءّة مثل في الملكية لتيير الذي يشكل خير مثال : « إن الله مدّن العالم بالملكية ، واقتاد الانسان من الصحراء الى المدينة ، من القسوة الى اللطافة ، من الجهالة الى المعرفة ، من البربرية إلى المدنية » . وفي الواقع لا تختلف هذه الكتابات عن البوليس الا بالوسائل المستعملة : تيير يقدم الدليل على ذلك إبّانَ كومونة باريس . يمكننا بالطبع أن نرى في هذه المنتوجات مؤشرات ثاقبة لليبرالية ،

1. J.-B. SAY : *Traité d'économie politique*, Paris, 1811, Guillaumin, p. 133.

وهي كذلك من بعض الجوانب ، بمعنى أنها تكشف دلالة مباشرة لأنها متضمنة مباشرة في الفعالية السياسية . يبقى أنها لا تشكّل ، بذاتها ، مرتكزاً عقائدياً قامت الدولة الليبرالية عليه . فهذا التنظير نجده بالحريّ في الفلسفة السياسية وفي الأقتصاد السياسي الكلاسيكيين ، لقد كان ماركس على حق ، من هذه الزاوية ، في حديثه عن اقتصاديين « عامين » ؛ وبالامكان التحدث ، مثله ، عن فلاسفة عامين .

مهما يكن الأمر ، فمن الأنسب البحث لدى لوك عن الصياغة الأشمل للأيديولوجية الليبرالية : إن سميث نفسه يبدأ منها . وإذا كان هذا المرجع يفرض نفسه ، فذلك لأن التفريق بين المجال الخاص / المجال العام الذي وضعه مؤلف البحث عن الطبيعة ـ بعبارات اقتصادية هو في الواقع مستخلص مباشرة من نظرية الملكية كما طوّرها لوك عام 1690 . فهذا المؤلف يجد في الواقعة الأولى بأنني مالك لشخصي بالذات « المبرّر الرئيسي للملكية » . ولا بد من إيراد النص حيث تنهل الايديولوجية الليبرالية من معنيها ، وهي هنا بالمعنى الخاص للانتروبولوجيا السياسية العامة : « على كل هذا الوضوح يترتب أن ممتلكات الطبيعة مبعثرة في صورة مشتركة ، إلا أن الانسان يحمل في ذاته المبرّر الرئيسي للملكية لأنه هو سيد نفسه ومالك شخصه ، ومالك ما يفعل والعمل الذي يقوم به ؛ وبقدر ما أدت الاختراعات والفنون الى كمال أساليب الحياة ، فإن جوهر عمله لضمان بقائه ورفاهيته ، ظلّ دائماً ملكاً له بالذات ، دون اضطراره لتقاسمه مع آخرين»[1] . إن هذا النص الأساسي يقدم مبرّراً للسياسة الليبرالية : فإذا كانت الملكية الخاصة مركزيةً إلى هذا الحد في الايديولوجية البورجوازية ، فذلك لأن لوك قد جعل منها خاصةً من خواص الطبيعة البشرية . إن الإنسانَ حرٌ وهذه الحرية تكمن في كوني مالكاً نفسي . وتكمن عبقرية لوك في كونه يستصدر مجمل العقيدة من هذا الموضوع الأولي . لهذا ، لا بد من فهم الليبرالية في نطاق انتروبولوجية لوك . وبالواقع يعتبر

---

1. ***Deuxième Traité du Gouvernement civil,*** **§ 44, Traduction B. Gilson, Paris, Vrin, 1967; c'est Locke qui souligne.**

كتاب Le Deuxiéme Traité شرحاً للفقرة 44 وأن الأهمية المعطاة لاحقاً للملكية صادرة هي أيضاً عن لوك . ولا شك أنه يمكن أن نجد قبل لوك توكيداً كهذا : بيد أنه من العبث البحث عن معتقد للدولة وللمجتمع المدني مرتكز بكليته عليه . لأننا كما لاحظنا ، كان جان ـ باتيست ساي ، المشهور كمروّج ، يعتبر الملكية كأمر بديهي ، فبنظره تعتبر الملكية بيّنة طبيعية لا تحتاج ، لهذا السبب بالذات ، إلى أي برهان عليها ، ويعتبر سميث أن الملكية مقدسة ، لكن أصالته ، كما نعلم ، هي في تأسيسه الاقتصاد السياسي مميّزاً بدقّة بين الأمة والدولة . وبالتالي فإن لوك هو الذي ينبغي اعتباره المنظّر الحقيقي لليبرالية ، لأنه ينظم عالماً برمته إنطلاقاً من المُلكية ساعياً إلى تبريرها من خلال الطبيعة البشرية . هناك مفكرون مثل هوبس أو غروسيوس بوجه خاص يتكلمون على الملكية بكثرة ؛ ويعترفون كذلك أنني بوجه عام أملك نفسي بنفسي ، لكنهم لا يقيمون على ذلك ضرورة الدولة أو المجتمع المدني . إن الانتروبولوجيا التي تكمن وراء براهينهم لا تستند كحجر زاوية إلى مذهب لوك الخاص القائل انه يوجد في الانسان أمران : مالك وشيء مملوك . يقول هوبس أن لي حقاً على حياتي ، لكنه لا يقول إنني « أملكُ » شخصي ، أي جسدي ونفسي ؛ فمذهبه يقول أنني أستطيع المقاومة إذا هدّد السلطانُ جسدي ، لكن ليس هذا هو ما يؤسس تمثّل الحياة الاجتماعية والسياسية . إن قفزة لوك ، منذ ذلك الحين ، تعتبر ذات أهمية أساسية ، لأنه من الآن فصاعداً يصبح موضوع الملكية هو الموضع المركزي وحده . فالآن يعني التفكير في السياسة التفكير بالانسان كمالك . وكان ذلك يعني عند هوبس أو عند غروسيوس التفكير بالسيادة . وبالتالي إذا كان من الممكن الكلام على فكر ليبرالي فذلك على قدر ما تكون الملكية موضوعاً له .

إذن نفهم كيف يمكن استخلاص فكرة الدولة كحافظ للملكية من انثروبولوجيا كهذه : فاذا كانت طبيعة الانسان أنه مالك نفسه ، فان دور الدولة الليبرالية هي وقاية الانسان أي ملكيته . وعليه فإن مدار الدولة ، أي السلطة العامة ، لا ينبغي له الاختلاط بفلك الملكية الخاصة التي يحلل سميث دورها الاقتصادي . إذن تكون الدولة ليبرالية حقاً لأنها تترك حرية التصرف للأواليات

المترتبة عن الملكية في مدار التبادل . كذلك فإن الدولة الليبرالية دفاعية من حيث جوهرها . وهذا ما هو ماثل في نصوص لوك كما رأينا . فاذا كنت أملك جسدي ـ سنرى عما قريب وفقاً لأية كيفية أملك نفسي ـ فإنني أملك أيضاً الأشياء التي يمكن لقوة عملي أن تنتجها ، والخلاصة ، كما أنني لا أستطيع أن أحرم من ذاتي ، لا يمكن أن أكون محروماً من أشياء صادرة عن عملي المنتج . هنا ، كما يقول لوك ، يتدخل موضوع « التقاسم مع الآخرين » وتتبدى ضرورة الدولة . وبالطبع كان لا بد من توقع ذلك ، لإنه ازاء المالك أما أن يكون ثمة مالك آخر أو غير مالك . في الحالة الأولى ، يكون اتصالي بواسطة عقد تبادل ، وفي الحالة الثانية يكون بالعنف ـ السرقة ـ والدولة موجودة لأجل ضمان العقود وقمع السرقة . ومن الممكن أن نطرح السؤال لنعرف لماذا لا يستطيع الناس الاستغناء عن الدولة ؛ فيجب البحث عن السبب في واقع أنه لا يوجد دائماً آخرون ، غير مالكين ، يهددون دائماً الملكية ، بعدم امتلاكهم ؛ واذا كانوا لا يقدمون الآن على ذلك ، فمن الممكن أن يقدموا عليه .لكن هذا التبرير للدولة يمكنه أن يبدو طريفاً . ففي الواقع ، الدولة معطاة مع الملكية . وبالتالي يبرهن لوك أن سلطة الدفاع عن الملكية داخلة ضمناً في واقعة التملك ذاتها . ومن ثم فإن الملكية هي في الآن ذاته معطى من معطيات الطبيعة البشرية ، ومبدأ للشرعية السياسية ؛ انها ، بهذه الصفة ، سلطة . فأنا حين استمد ملكيتي من الطبيعة انما أستمد منها أيضاً سلطة الدفاع عنها وتوسيعها أيضاً . فاذا كان الناس قديسين ، من الممكن العيش المؤكد بدون دولة ، ولكن بما أن الحال مختلف فان وجود الدولة يبدو ضرورياً وهي التي تحتل مركز القداسة ،.وهكذا تعتبر المكية سلطة وهذه السلطة طبيعية .

يبدو « المجتمع المدني » في هذه الظروف بمثابة الكمال للطبيعة ويقيم لوك مفارقة بين أيديولوجيات المتوحّش والمتمدّن[1] التي لا تزال حية في أيامنا . فهو يعلن بالتالي أنه يمكن التفريق بين الناس الذين يعيشون في الحالة الطبيعية واولئك الذين

---

1. Cf. ci-dessous pp. 209-228.

يعيشون في حالة المجتمع المدني . » وعليه نميّزُ بسهولة بين أولئك الذين يعيشون في مجتمع سياسي مع الآخرين . وأولئك الخاضعين لتكوين عصبية واحدة ، مع نظام حقوقي وقضائي مشترك يمكنهم الاستعانة به وهو مؤهَّل للنظر في النزاعات التي تنشب فيما بينهم ولمعاقبة الجانحين ، إن هؤلاء يعيشون معاً في مجتمع مدني ؛ أما أولئك الذين لا يجمعهم أي حق استناد على الأقل فوق الأرض ، فانهم يظلون في الحالة الطبيعية حيث ينصب كل منهم نفسه حاكماً وجلاّداً ، لأنه لا يوجد قاضٍ آخر ؛ وهذه كما بيّنتُ هي حالة الطبيعة في صورتها التامة[1] » . ولا بد من الادراك هنا أن هاتين السلطتين « الحقوقية والقضائية » تعنيان على التوالي سلطة القاضي وسلطة البوليس . وبالتالي تبدو الدولة في نسق المجتمع المدني بمثابة القوة التي تنجم عن تخلي المالكين الأصليين عن سلطتهم الطبيعية . وعليه يرتدي التفريق هنا بين الطبيعة والمجتمع المدني أو السياسي دلالة خاصة لا نجدها في أي مكان آخر من النظرية المسمّاة نظرية « الحق الطبيعي » الحديث . ولاكتناه ذلك لا بد أن يكون حاضراً في الذهن موضوعة لوك عن الآخر . ويترتّبُ على وضع مؤلف البحث الثاني نظريته انطلاقاً من الملكية ، ان يظهر لديه هذان المفهومان للحالة الطبيعية والمجتمع المدني وهما يرتديان دلالة أخرى مختلفة عن دلالتهما لدى هوبس ، سلفه المباشر . فبما أن الملكية من صفات الطبيعة البشرية فإن المجتمع المدني يختلف عن الطبيعة بالدولة فقط . وبالتالي عندما تؤسس الدولة ، فإن ما جرى تأسيسه هي جمهورية مالكين ، مكوّنة حصراً من المالكين ، والسلطة الصادرة عنهم تأتي للحفاظ على الملكيات الخاصة في الحالة التي تطرحها الطبيعة . فاذا كان هؤلاء مالكين يجتمعون ولا يستطيعون إلاّ يجتمعوا لأن المجتمع المدني يكفل ملكياتهم فيما يتعدى كل أمل ، فليس من الممكن أن يكون ثمة اتحاد لغير المالكين ـ نعني أولئك الذين لا يملكون إلا أنفسهم ـ ملكية الأرض والثمرات الناتجة عن عمل هذه الملكية ؛ هاكم ما تجري حمايته . وسيكون الأمر كذلك بخصوص كل ملكية صناعية .

1. *Deuxième traité*... § 87.

إن الأخذ بتفسير حرفي لتفريق لوك يعنيّ التخلي عن كل النكهة البورجوازية الليبرالية : وفي الواقع أن أولئك الذين يعيشون في حالة الطبيعة هم أولئك الذين لا يملكون الا قوة عملهم ، دون أن يملكوا شيئاً لممارستها. وبما أن المالكين هم الذين يتحدون في مجتمع مدني ، فمن الواضح أن « الآخرين » كما يقول لوك ، الذين لا يملكون ، يعيشون اجمالاً في الحالة الطبيعية . واذا كان لوك نفسه لا يتصوّر حلاً متطرفاً كهذا ، فإن القرن التاسع عشر البورجوازي الليبرالي سيتكفل بتطبيقه. إن الجمهورية الخراجية ، في العصر الذهبي لليبرالية ، كانت تبذل قصاراها للابقاء على شعب بكامله من العمال في حالة طبيعية حقيقية . وان الثورات التي اخترقت هذا لا سيما 1848 وكومونة باريس هي من صنع غير المالكين ، لأجل اعادة بناء المجتمع المدني والسياسي انطلاقاً منهم بالذات . وهكذا فان الدلالات التي تعطى عادة لمفاهيم مثل « حالة طبيعية » و « مجتمع سياسي » تجد حقيقتها في الليبرالية . وهذه ، في مبدئها ، هي عقيدة المجتمع البورجوازي والدولة البورجوازية . فكونك « مالكاً » في القرن التاسع عشر كما في ايامنا ، هو لقب وفضيلة . وبالتالي إذا كان الانسانُ مواطناً ، فذلك ليس صحيحاً إلا بقدر ما يكون مالكاً ، ومما لا شك فيه أن عامل العصر لم يكن ينتمي ، مثلما كان ينتمي البورجوازي إلى المجتمع السياسي . وذلك لأنه لم يكن ينتسب إلا لنفسه ، لأنه كان الآخر الذي تحدث عنه لوك ، ذلك الذي يعيش في الحالة الطبيعية . لهذا تدخل الليبرالية ضمن جملة لوك القصيرة التي تعلّمنا أن الطبيعة قد جعلتنا مالكين لشخصنا بالذات . وبما أن هذا العنصر في أساس وجود المجتمع ، فإن غاية المجتمع الوحيدة هي هذا الحفاظ عليه : « إن الغاية الكبرى والرئيسية ، التي لأجلها يجتمع البشر في الجمهوريات ويخضعون للحكومات هي الحفاظ على ملكيّتهم »[1] .

عقود الأخلاق

إذن من المفهوم أنني أملك جسدي ، وبتعبير آخر أنني مع نفسي في علاقة

1. *Deuxième Traité*, § 124.

ملكية . ومن هذه الحقيقة الأولى ، وهي في الواقع ليست سوى التعبير الأشد راديكاليةً عن حريتي ، نستخلص ضرورة اجتماعي بالمالكين الآخرين . وأن في ذلك الفرضية الأكثر شيوعاً في الليبرالية التي لا ترتكز على فلسفةأخرى : فهي تعتبر أن الانسان مالك ، وان انطولوجيته ـ التي تستولد انثروبولوجيا أخلاقية سنتناولها الآن ـ تلّخص فيما يلي :

الوجود هو الملك

ليس بالامكان أن نجد ما هو أكثر « شيوعاً » من الملكية ؛ ومع ذلك فإن الليبرالية هي أخلاقية أيضاً ، فهي تهتم كثيراً بالثروة وبالتالي بالربح الدنيوي ، وتستمد قوتها من كون المشاغل الأرضية التي تقول بها منوطة بدلالة أخلاقية . لن نتكلم هنا على ما يُشار اليه غالباً بمصطلح « الأخلاق البورجوازية » الذي يدّعي شمول كل شيء ، فلا يشمل شيئاً في النهاية . كلا ، إن المسألة متعلقة بالانثروبولوجيا الأخلاقية والسياسية ، أي بـ منظومة القيم الأخلاقية التي تدّعم البناء الليبرالي ، والتي تبدأ منه ، المنظومة التي تعتبر في آن سبب الليبرالية ونتيجتها . فهذه ترتكز على فلسفة للإنسان أو أنها بالحري تفصح عن ذاتها فيها : فالأخلاق الليبرالية ، وهي أخلاق تجارية ، هي بُعد أساسي من أبعاد هذه الفلسفة . وحين يعلن البورجوازي ارتباطه بالملكية انما يعلن في الآن ذاته تعلقه بمعايير . وعليه ، ليست هذه المعايير أهدافاً ينبغي بلوغها ، موضوعة على نحوٍ ما خارج الملكية ، بحيث أن الحياة الاقتصادية لن تكون سوى وسيط بين المعيار والملكية . ففي الواقع ، يعتبر المعيار الأخلاقي ملازماً للملكية . وهذه بالتالي تحمل واجباً : الملكية فضيلة . فالقول « أنا مالك جسدي » معناه وضع تمثّلٍ للانسان وكرامته ، وجعل المالك شخصاً أخلاقياً . ومعناه الاعتراف في هذا « الأنا » بصفات الفاعل الأخلاقي : بما أن الملكية تحدّدني كـ « أنا » ، فانها حكماً تحدُّد جميع الناس كمالكين أي كأشخاص . وعليه فإننا أمام مجتمع للأشخاص المعنويين حيث أن كلاً منهم يساوي الأخر ، وحيث يعترف كل مالك بالآخر كند له . إن الملكية ، شيمة العقل ، هي الشيء الأحسن تقاسماً في العالم : فما من « أنا » لا يملك جسده . واذا

حدث ، كما هو الحال أنني « أنا » أملك الأرض والآلات ، فضلاً عن جسدي ، فهذا لا يترتّب عليه حق ، لقبٌ اضافي للمساهمة في الطبيعة البشرية : فالانسان يعادل إنساناً آخر وكذلك المالك . فنرى حالياً ارتسام المنظومة الأخلاقية الخاصة بالليبرالية : فلا يمكن حرماني من انسانيتي ، لأنني على الأقل أملك شيئاً ما : ذاتي ، ولا أحد يستطيع ، على الرغم مني ، امتلاك هذا المُلك الأصلي الذي تتولد به أناناتي في مواجهة الغير ، وبالمساواة مع كل آخر .

إن هذا التمثل من النمط الأخلاقي هو الملازم لليبرالية وهو الذي يمنحها قوتها . إنها موضوعة المساواة الأصلية في الحقوق . صحيح أن الحقوقية التي تميّزها ترسم لها الحدود التي ستهدف المطالب العمالية الى النيل منها حكماً ، ولكن ما يحسب حسابه في نظر المالك هو أن حقَّه يبدو له مكوّناً لوجوده . غير أن هذه الفكرة عن المساواة ـ التي سيصفها ماركس بأنها « شكلية » ـ ستضاعف بفكرة أخرى هي :أن الناس أحرار ، تحديداً لأنهم بشر وليسوا عبيداً . فكيف تعاشُ هذه الحرية وتثبتُ نفسها ؟ بكوني أمتلك نفسي ، وكوني شخصي هو ملكي . وبالتالي في عالم المالكين هذا لا يوجد إلا أناس أحرار يتعايشون . لكنني إذا استطعت تغريب ملكيتي ـ جسدي أو مالي ـ فذلك يكون بمقتضى ارادتي . إن الانسان ارادة حرة . وسلوكه لا يمليه أي شيء آخر سواه : فالحرية تفترض استقلالية الارادة .

هذا هو ما يهمنا في أعلى درجة : لن أكون مالك شخصي ، ، أعني مالك نفسي وجسدي ، اذا لم أكن في آنٍ حراً في امتلاكهما ومعترفاً لي بكفايتي الامتلاكية من جانب الجسم الاجتماعي برمّته ، هكذا تُفسر السياسة الخِراجيّة عند بنجامين كونستانت الذي أوردناه في مستهلّ هذا التحليل . إن قدرتي السياسية صادرة عن كفايتي لامتلاكي نفسي وبوجه عام لامتلاكي ما يعودُ إليّ . وان مقامي كمواطن ـ انسان حر في الدولة ـ متعلّقٌ انطولوجياً بصفتي كمالك حر بين مالكين آخرين متساوين . وان ما يُستخلص من هذا التمثل هو موضوع متحّد الأفراد حيث أن كل فرد معترفاً به من جانب الآخر . عندئذ تظهر بوضوح دلالة مفهوم الخير المتشرك أو المصلحة العامة، إن هذه مصطلحات تستخدم في التدليل على المضمون الأخلاقي

الشامل للنشاطات المميزة لكلٍ من الشخصيات الخاصة وللجميع . فلا يمكنني أن أعلن نفسي حراً إذا لم يكن الآخرون كذلك ، ولا يمكنني أن أكون مالكاً ما لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى كل آخر غيري . عندئذ يبدو لي « الخير المشترك » مبرّراً ، بقدر ما يرى « الأنا » المالك نفسه في ذلك مبرراً لملكيته، فأنا لا أستطيع أن أعلن نفسي بنفسي مالكاً ، فلا بد من أن يتوافق مع كل الناس بالحق أو بالقوة ـ أو بالاثنين معاً . هذه هي النقطة الحاسمة . لنتصور فرداً معيناً ، في الجمهورية ، يملك حصراً لقب المالك ؟ فاذا كان هو فاعلاً ، يكون الآخرون كذلك ؛ هذه هي الدلالة الخاصة بالليبرالية ، فاذا كان الملك يعني الوجود ، فهناك بينهما وسيط يدعى الاعتراف .

نعرف أن هيجل أشار كثيراً إلى كلمة اعتراف هذه منذ1807 في فنومنولوجيا الروح . ففي الصراع بين السيد والعبد كان فيلسوف برلين يرى صراعاً لأجل الاعتراف ، بالضبط ، فمن سيعترف بخصمه ، هذا هو رهان الصراع بنظر هيجل . كتب هيجل : « إن الفرد الذي لم يضع حياته على المحك يمكنه أن يعترف به كشخص ؛ لكنه لم يدرك حقيقة هذا الاعتراف بوصفه اعترافاً بوعي مستقلٍ للذات »(1) . وهناك نقطة على الأقل أصابَ فيها هيجل : هي أن الحقيقة « الموضوعية » لشخصٍ ما لا تكمن في ذاتها بل في شيء آخر سواها . ولا شك أن هيجل قد انخدع بظنه أن الاعتراف يتم من خلال صراع السيد والعبد . إن الأمر أكثر من ذلك : فهو يتم بالمبادلة ؛ وليس الصراع هو الذي يكشف وعي الذات بل العقد هو الذي يضع شخصين « حرين » وجهاً لوجه ـ فلا سيد ولا عبد ـ وهما بهذه الصفة قادران على التعاقد . إن هذا الاستعداد للتعاقد لا يمكن التفكير به بدون الانثروبولوجيا الأخلاقية التي تكمن وراءه : فقط الشخصان « الحرّان » وحدهما يستطيعان الالتزام الارادي بكلامهما . واحترام العقود ـ وهو أطروحة موروثة عن شيشرون ـ يفترض تساوي المتعاقدين . وإن هذه الكفاية للتعاقد هي التي تميّز

1. Hegel : *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 159.

الأخلاقية التجارية للبورجوازي الليبرالي . لكن الأخلاقية التجارية حتى تكتسب حضورها العملي وتصبح بذلك أخلاقية موضوعية ، أو على الأقل حتى تظهر بهذا المظهر ، فإنها لا تكتفي بالوقوف عند حدود بعض التعاليم التي ينبغي على المتعاقد أن يحترمها . إن الأخلاقية تتحقق في كيفيات المجتمع المدني ، ذلك الذي يطلق عليه سميث اسم « الأمة » حيث تسود المصلحة الشخصية والثراء الخاص .

عندها لا يعود الخير المشترك سوى صيغة للأخلاقية كما اصطنعها المجتمع المدني . لهذا لا توجد مسألة أخلاقية أخرى سوى هذه في نظر الليبرالية : كيف يمكن لفضيلة النفوس أن تتسلّل الى حيث تسود المساواة الكمية الصرف ، وحيث لا يجري سوى تبادل المتعادلات ، إذ السلعة (الخير) تساوي سلعة أخرى (خيراً آخر) ؟ وهل بالامكان أن نتصور كنتيجة لهذه العمليات المتعددة ، معياراً أخلاقياً . إن التبادل في المجتمع المدني بوصفه مجالاً للسوق هو الذي يعلو فوق الأفراد المتبادلين . ولقد رأينا أن المالك لم يعلن عنه بهذه الصفة إلا إذا كان كل امرىءٍ مالكاً في المناسبة نفسها . واذا كان الأمر كذلك ، فمعناه أن ملكيته موجودة قبل المالك ذاته ، إذا جاز القول ؛ انها تمهيد لملكيتي . فليس ملكيتي الخاصة سوى نمط للملكية بذاتها . وهذه هي من جهة ثانية النقطة التي ترغم كل مرشح للملكية على الاعتراف بها كأنها ملكيته بالذات . وهكذا فإن الأخلاقية التي يفترضها العقد والذي يتجسم فيها ، تعطى قبل فعل التعاقد . وكما أن ملكيتي تشترك بصفتها هذه في الملكية كما هي ، كذلك فإن صفتي كشخص أخلاقي تستمد شهادتها من مساهمتي ـ عبر العقد ـ في الأخلاقية الموضوعية . أمامنا إذن امكانٌ حالياً لادراك دلالة انتمائي إلى المجتمع المدني : فهذا المجتمع هو الوسط الذي تكتسب فيه عبارةُ لوك حقيقتها : إنني حقاً مالك بقدر ما أنتمي ، مع المالكين الآخرين ، إلى مجتمع سياسي . ففي جمهورية كهذه لا علاقة لي إلاّ مع أنداد ، ولا التزام لي إلا أمام أنانات أخرى ، أي « أنوات » معترف لها بالانتماء إلى ذواتها .

بما أنّ « الخير المشترك » أو « الأخلاقية الموضوعية » سابقة على وجود الأفراد الذين يساهمون فيها وذلك على قدر ما يجد هؤلاء فيها معياراً لفرادتهم ، فاننا ندرك

مدى استبعـاد مالك ما عن العيش في الحالـة الـطبيعية . كما ندرك أن الدولـة ، المسؤولة والكافلة للأخلاقية الممارسة في مدار السوق ، أصبحت بذلك ضرورية بل إلزامية ، وأنها لا تستـطيع ، حسب المعتقـد الصـحيح ، التدخـل في الشـؤون الخاصة . إن الدولة هي المبرّر للتفريق ما بين العام / والخاص ، لأن هذا هو دورها في الحفاظ على الملكية . فهي كإدارة للخير المشترك ، تجعل أخلاقية العقود الحسنة ممكنةً . وبالتالي لا نرى لماذا تتدخل في الأمور الخاصة وهي المنشغلة بالشأن العام . كذلك تعتبر الدولة وديعة الطبيعة ، لأنه لا يجوز أن ننسى أنني من حيث الطبيعـة مالكٌ لشخصي . فمن الآن وصاعداً ، تبدو الدولةُ اذن كمحصلة للمجتمع المدني التجاري ، كأنها تاجُهُ الحقيقي . وفي الحقيقة ليس هذا إلا مظهراً . لأننا إذا رأيناها تجسّد الخير ، وليس فقط « الخير المشترك » ، « المصلحـة العامـة » ، وإنمـا الخـير وحسب ، فذلك لأنها لم تتوان عن الاشراف على عقود الأخلاقية كما يشكل مجالُ السوق إطارها العملي .

الدولة هي الخير ، هذا هو ما تعنيه الليبرالية ، وهذا هو ما جرى إعداده منذ أمد بعيد ، لا سيما منذ أن دار الكلام ، في الفلسفة السياسية على المجتمع المدني(1) وهذا هو ما تظهره للجميع . وان معادلة الأخلاقية التي تقوم عليها الليبرالية ، على الرغم من عدم صياغتها لدى المنظرين الرئيسيين ، تعتبر مفتاحاً لها ؛ وبالتالي يمكن صوغها كما يلي : الدولة = الخير . وان ما هو ملاحظ هو أنه كان لا بد من الالتفاف على المجتمع المدني ، واختراق اقتصاده حرفياً ، لنصل إلى ذلك : فالليبرالية حين تفصل الدولة عن المدار الخاص بالتبادل فانها لا تسعى لكي تجعل من العقد أو الربح الشخصي نشاطاً لا أخلاقياً ، لأن العقد بخلاف ذلك يفترض مساواة الأشخاص في الطبيعة البشرية . وانما تسعى بالأحرى الى اضفاء الأخلاق على الدولة أي جعلها فاضلة . وبالتالي ، لا تغيب عن انظارنا أطروحة لوك المشرقة : انني مالك شخصي

---

(1) حول نشأة أيديولوجية « المجتمع المدني » وأهميتها الجوهرية في تكوين الدولة الحديثة ، راجع الجزء الثاني من تاريخ الايديولوجيات : Tome II (IV.4), pp. 284-320

بالذات . إن هذه حقيقة موضوعية اذا تحققت شروط ملكيتي ؛ وهذه الشروط أولها أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الجميع ، وثانيها أن تكون هذه الصفة محترمة : وهذان أمران لا يصحّان بدون الدولة . واذا كانت هذه لا تصدر عن المجتمع المدني حيث تسود ، مع ذلك ، أخلاق معينة خاصة بالأعمال ، لكنها تساعد ، بخلاف ذلك ولأنها تملك معيارها ، على أن تكون الأفعال الصحيحة ممكنة في المدار الخاص . فاذا كانت الدولة = الخير ، فذلك لأننا لا نرى كيف انها في مجال السوق المتكوّنة من الخواص والاحتمالات ، والصراعات من كل الأصناف بين الأفراد والطبقات ، تستطيع أن تكون لذاتها عرفاً ومعياراً ينتسب إليه الأفراد بالذات . من الثابت أن الدولة الليبرالية هي هذا العرف والمعيار ، أو انها بالحري هي مركزه : وان الأمر لا يمكن حصره بالأفراد في المجتمع المدني هو تحديداً الأمر الذي تصادره الدولة . بكلام آخر ، ان « الخير المشترك » وهو ليس المجموع الحسابي للمصالح الخاصة ، يدخل في نطاق خطة الدولة بوصفه خيراً صرفاً . ولكن اذا لم يكن الفردُ كذلك ـ شخصاً ـ إلا إذا اعترف به الآخرون ، فمردّ ذلك الى كون الاعتراف لا يصدر إلا عن الدولة ، فقط لأن مخططها هو غير مخطط الفرد . وهذا بالذات ما يتطابقُ مع رؤية لوك .

إذن لنلخّص الأمر حتى نجعل أخلاقيته ملموسة ، ان نطاق الاعتراف هو العقد لأن هذا يستوجب تكافؤ المتعاقدين . ولهذا التكافؤ وسطه ، عنصره ، في المجتمع المدني المعتبر كمساحة للسوق وللتبادل . وبالتالي يكون الانتماء للمتحد وجوبياً إطلاقاً حتى يعلن انتماء الفرد إلى ذاته . فالشخص هو مالكٌ معترفٌ به . وعليه ، يكون المجتمع المدني متحداً للناس الأحرار . ومن ثمّ ، ليس للملكية شخص ما واقعٌ إلا إذا تمّ الاعتراف بها بوصفها ملكيته : فليست « ملكيتي » و « ملكيتك » ، كما يقول غروسيوس ، بصفات شخصية الى على قدر ما حيث يكون الآخر ندا لي ، لا يمكن إجراؤه إلا في مسلسل التبادل التعاقدي . فمسلسل الملكيات الممكنة هو الذي يؤسس حق ملكيتي الحالية . وليس الأنا بأنا إلا لأنه مماثل لأنا آخر . وبالتالي في عقد التبادل ، يساوي مالكٌ مالكاً آخر ، تماماً مثلما

يساوي انساناً انساناً آخر . وهكذا تكون قاعدة الاعتراف المتبادل هي : لا يدخل أحد السوقَ ما لم يكن مالكاً ، معترفاً به كمالك في المجتمع المدني . ومن هذا الفرض الواجب تصدر الميزة الأخلاقية : فالمجتمع المدني يموضعُ معياراً للأخلاق ، هو الملكية ، وهذه تجعل من صاحب الحق شخصاً .

إذن لا يجوز أن يغيب عن ناظرنا ما يلي : ان الاخلاقية الموضوعية تتكون فقط فوق القماشة الخلفية لمسلسل التبادل التجاري . اذن الخير مستقل عن ارادة الأفراد ، حتى عندما يعمل كل فرد ، وهو ينشدُ مصلحته الشخصية ، على الارتقاء بالمصلحة المشتركة . ذلك أنه في ميدان التبادل ، يتعادل الكل بالكل ؛ إن الشفافية كاملة ، فكل شيء يتبادل مع كل شيء آخر . والمجتمع المدني هو مدارُ المِثل ، الملكية تسود فيه ، والأفراد يعترفون ببعضهم فيه كأنداد ، بحيث أن المجتمع يوجد قبلهم على الرغم من أنه يكوّنونه ، والخير موجودٌ بمعزل عن الشخص . إن مبدأ التعادل سابق للمتعادلين ؛ والسوق ـ مسلسل العقود ـ معطىً مسبقاً ، فهو طبيعي ، كما يقول سميث ، وهو عنصر الشخص ، وسطُه الحيوي . وقبل أن يكون مالكاً لهذا أو لذاك ، لقوة عمله أو لآلاته ، يعتبر المرءُ مالكاً بذاته . فما هو معطى إنما هو المسلسل ، والشخص المعنوى (« الشخص ») يبدأ منه .

وهكذا فإن الدولة ، لكي تنفصل عن المجتمع المدني ـ وبهذا السبب بالذات ـ تستمد منه جوهرها الأخلاقي ، وهناك حيث تقول النظرية (لوك) ان الدولة ضرورية لحماية الملكية ، ينبغي أن نفهم أن القوة السائدة ، إذ تسهر على السير الحسن للمبادلات ، ليست فقط هذه الأداة التقنية الموجلة بالسهر على السير الحر للأمور وللسلع . وبما أن هذه لا تمضي تلقائياً إلى ساحة السوق ، فلا بد من مالك ينقلها إليها . والحال فهذا المالك هو الدولة ، لأنها تكفل انسجام مجال التبادل إلى أن تجعل منه كلاً منسجماً ، جمعية مالكين مجتمعين في عصبة تجعل من هؤلاء الأفراد أشخاصاً معنويين ؛ إن الدولة ـ لفياتان هي بطل المسلسل ، ولي أمر المجتمع المدني ، ولهذا فهي تجسِّد الخير .

إذن الحلقة مغلقة : ان الطابع الأضمن لانسانيتي يكمن في كوني أنتمي

لنفسي بنفسي ، ولكن هذا ليس صحيحاً إلا في نسق الممكنات . ولكي تصبح راهنةً وتكتسب بذلك شيئاً من الواقعية ، أوافق أولاً على أنني لا أنتمي إلا للدولة . إن انسانيتي هي ما يجب أن يكون ، وان قوة الدولة هي التي تسمح لها بأن تكون بالنسبة لي ما هي كائنة عليه . وبهذه الحيلة اكتسبت الملكية عالماً بكامله وتوطّدت الدولة الليبرالية من خلال الصور المختلفة التي نعرفها عنها اليوم ـ سلطوية أو متدخلة ـ مدافعة ومفسرّة في آن للطبيعة البشرية ، وآكلة كبرى للبشر .

وحين تجعل الليبرالية من مجال السوق مجالاً للسيادة إنما تجعل من الدولة المؤتمن على الخير . فالدولة وإن تكن متميّزة عن المجتمع المدني فهي مع ذلك ملازمة له لأنها هي الخير . وعلى هذا النحو تغدو عقود الحق الخاص عقوداً أخلاقية على قدر ما يسمح القانون بذلك . إن في ذلك جوهر الأخلاقية بالذات . وللتمثيل على هذه النقطة التي باتت معروفة لدينا اخترنا نصاً من كانط . إن فيلسوف كونيفسبـرغ ، بصرامته المألوفة يفسر كليبرالي سلطوي ماهية عقد الزواج . وأطروحة كانط هي :

أن الزواج(matrimonium) هو عقد يبرم بموجب القانون (المدني) بحيث أن هذا العقد يكون أيضاً ضرورياً بموجب « قانون البشرية » . والحال فإن الزواج المأخوذ بهذه الصفة هو تعاقد بين ماكلين . وبالتالي نقـرأ في Doctrine du Droit ، هذه السطور الفريدة : « على افتراض أن المتعة من خلال الاستعمال المتبادل للملكات الجنسية هي الغاية الوحيدة لعقد الزواج ، فإن هذا العقد لا يعتبر امراً اعتباطياً وإنما هو بخلاف ذلك تماماً عقد ضروري وفقاً لسنة البشرية ؛ أي إذا كان الرجل والمرأة يريدان الاستمتاع المتبادل ببعضهما وفقاً لملكاتهما الجنسيّة ، فلا بد لهما من أن يتزوجا بالضرورة وهذا واجب بمقتضى القوانين الحقوقية للعقل المحض . وبالتالي ، إن الاستعمال الطبيعي الذي يقوم به جنسٌ لأعضاء الجنس الآخر هو متعةٌ يقدمها كلُ طرفٍ للآخر . وبهذا العمل يجعل الانسان من نفسه شيئاً ، الأمر الذي يناقض حق البشرية في شخصها بالذات . وهذا ليس ممكناً إلاّ بشرط : نعني أنـه بينما يكون شخصٍ في حيازة الآخر كشيء ، فإن الأول يمتلك الآخر بدوره والعكسُ بالعكس ؛

ومن ثم يجدد المرء اكتساب ذاته ويستعيد شخصيته »[1] . إذن يمكننا أن نرى في الزواج نموذجاً لكل عقد أخلاقي الأمر الذي يعني أن الحق الخاص ـ موجبات ، ملكية ، عائلة ـ ملازمٌ للحق العام وان الدولة ملازمة لـ « المجتمع المدني » .

الدولة والديمقراطية

إذا حكمنا على الفلسفة الليبرالية من خلال مذهبها الأخلاقي فمن الممكن الظن انها تسير بخلاف معتقدها بالذات . فالتفريق التأسيسي ما بين العام والخاص ليس له القوة التي نعتقد . إنه تفريق فعلي لكن ليس بالطريقة المنشودة ولا يبتعد مذهب الدولة الأخلاقي كثيراً عن الاستبدادية العادية ، وبالواقع ، لم تصبح الليبرالية شيئاً آخر ، إنما الدولة هي التي بقيت كما هي . وبامكاننا أن نصوغ ذلك على نحو مختلف : فما يكشفه لنا المنطق الداخلي لليبرالية ، نعني أن الدولة هي سر المجتمع المدني لأنها هي الخير ، إنما يحققه « تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين . فالدولة الموجِّهة تعتبر مع ذلك ليبرالية ؛ وعلى الدوام يفترض أن لها نفساً ، قليلة التجسد دون شك ، لكنها حيَّة . وهناك ما هو أحسن أيضاً ، فالدول الاشتراكية نجحت حيث فشلت جزئياً الليبرالية الأكثر كلاسيكيةً . إن استبدادية البعض لا تتراجع في شيء أمام استبدادية الآخرين ، والفرق كامن في التفاصيل الدقيقة ، ولقد وصلنا اليوم إلى نقطة اعتبار أن التفاصيل هي التي يحسب حسابها ؛ إذن من المناسب أن نكتفي بذلك . إن الدولة سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية ، إنما تجسِّد الخير ، لكن في كلا الحالين يرى الفرد بوضوح متزايد أن هذا الخير هو ، بالتحديد ، خيرٌ مزدانٌ بالشرّ

على الرغم من ذلك ، لليبرالية عموماً سمعة حميدة . وبالواقع أن التراث التاريخي ـ الجغرافي متوافق على أن يرى في القرن التاسع عشر « حلول الديمقراطية » . ومع ذلك فليس المقصود الديمقراطية بعامة ، وانما الديمقراطية

1. E. KANT : *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, §§ 24, 25 التشديد لكانط

البورجوازية بخاصة ، التي تتعارض معها الديمقراطية الاشتراكية بالذات . فنرى أن هذا القرن التاسع عشر يمكنه ، من هذه الزاوية أن يتبادل مع القرن العشرين . وبالتالي من الثابت أن التصور السياسي الذي نعرفه الآن قد تكوّن خلال القرن التاسع عشر وان التغيرات التي نلحظها منذ ذلك الحين ليست في المبادىء وانما في الحوادث . وان ما تغيّر لا يُردّ إلى تحوُّل أيديولوجي لأننا نعيش في تعريفات الأمس . وأما المستجدّات فمردُّها ، كما يقال ، تقدم العلم والتقنيات والمعرفة النظرية والعملية بشكلٍ أعم . من هذه الزاوية يمكن الحديث ، لأجل التدليل على القرن العشرين ، عن تأخر حقيقي . إن مذهب ديمقراطية الدولة ، الذي تتوطّد في القرن التاسع عشر لا يزال هو الكل في تمثّلنا السياسي ، وان الاشتراكية التي لم تكن ، في القرن الماضي ، سوى حلم قد صارت واقعاً اليوم - ولكن ليس بالطريقة المنشودة . فهو كالليبرالية الكلاسيكية ، مذهب ديمقراطية الدولة . ومن هذه الوجهة لا يبدل تأسيس الدول الاشتراكية أي شيء من التمثيل السياسي السائد .

بينما توطّد في القرن التاسع عشر مذهب ديمقراطية الدولة بعنف ضد الاشتراكية ، خاصة عام 1848 و1871 ، فإن اشتراكية الدولة قامت في القرن العشرين بعنف في مواجهة الليبرالية وضدها . وفي الحالتين ، حالة الديمقراطية « الليبرالية » وحالة الديمقراطية « الاشتراكية » فإن الدولة هي التي تكفل قوّتها ، إن النموذج الدولاني هو المركز الموزّع للأيديولوجيات وللعقليّات السياسية . وهذا المركز ليس شيئاً آخر سوى مبدأ السيادة المطبّق على الديمقراطية . إن تمثلاتنا السياسية منذ القرن التاسع عشر تتمحور حول هذه الفكرة ، التي لا يفكر أحد باعادة النظر فيها ، وهي أن الديمقراطية قابلة للتحقيق في الدولة المحددة تحقيقاً نهائياً كمؤسسة للسيادة . إن توحيد الشعب والسيادة ، نعني تعريف الشعب كسيّد ، منذ روسو ، ترتّب عليه توحيد الدولة والديمقراطية ، كانت الجمهورية الأولى ، في فرنسا ، تنطلق من روح العقد الاجتماعي ، والجمهورية الثالثة لا تنطلق منه وحسب ، بل تحققه . ومنذ ذلك الحين ، غدت الدولة ديمراطية وشعبية ؛ وصار ممثلو الشعب - الجمعيات أو الأحزاب - يمارسون السيادة التي أساسها الشعب .

والحال ، فإن الدولة ، أكانت « اشتراكية » أو « ليبرالية » هي التي تدبّر التمثيل . وان الديمقراطية الممثَّلة تعني جعل الدولة مندوباً للشعب . هذا هو النموذج الديمقراطي الذي أدخلته الليبرالية . كيفّته الاشتراكية وصاغته على طريقتها . والقول بتكييفه متواضع : لقد جعلته الاشتراكية كاملاً ، نظراً لأن الحزب هو أشد فعالية بكثير من البرلمان .

رأينا منذ قليل كيف كانت الدولة ، على الرغم من النظرية ولكن بسببها أيضاً ، متلازمة مع المجتمع المدني . ونراها الآن متلازمة مع الديمقراطية . وبالتالي حينما نقول أننا لا نزال اليوم في صميم القرن التاسع عشر فإننا ، على الرغم من الأحداث . لا نقدم بغير إظهار أيديولوجية الهيمنة الخاصة بالقرن العشرين ، القائلة انه لا يوجد ديمقراطية البتّة خارج الدولة . فالديمقراطية معتبرة بعبارة السيادة ؛ والليبرالية هي التي تجعل الأمر واضحاً بل وطبيعياً . إن نموذج « الأمير » الذي لا يمكن الانكار بأنه كان السلاح المطلق للبورجوازية في موضوع السياسة لا يزال يراود العقول ، انه مخطط السيادة بعد مضي خمسة قرون ؛ وان الليبرالية التي جعلتها الثورة الفرنسية ممكنة ، هي هذه اللحظة التاريخية التي جعلت الشعب هو « الأمير » ووضعت الديمقراطية داخل الدولة . وأما الأزمنة التالية فلم تزد هذه النزعة إلا قوةً ، وأكملتها حتى جعلتها غير ثابتة . لقد وضعت الثورة الفرنسية الشعب على مقدمة المسرح ، والليبرالية احتجزته داخل الدولة الديمقراطية .

إن في ذلك حدثاً خطيراً فيما لو نظرنا اليه على ضوء القرن العشرين : فالديمقراطية الاشتراكية لا تقوم بغير تطبيق الوصفة الليبرالية مع تغيير طفيف في المَرَق .

لكن الأمر الغني بالدلالة هو أن حلول ديمقراطية الدولة لم يتمكّن من الحدوث دون اللجوء إلى الحرب الأهلية . لهذا السبب تظهر الديمقراطية تماماً كأنها المقولة السياسية للادراك البورجوازي . فاذا كان الحق السياسي للجميع قد انتصر في نهاية الأمر على الحق الضريبي / الخِراجي droit censitaire ، فمن الثابت مع

ذلك أن الديمقراطية في الدولة ظلّت امتيازاً للمالكين ، مما يساعدنا على أن نلحظ في لغة لوك أن « الحالة الطبيعية » كانت قائمة الى جنب « المجتمع السياسي » . إن الحروب الأهلية والثورات ملازمة لجوهر الليبرالية ، مثلما يتلازم العمل والأجرة مع الملكية والرأسمال. لقد كانت ديمقراطية الدولة هي الصيغة الجاهزة لأجل شعب من المالكين مأخوذٍ دائماً بالخوف من انتزاع ملكيته . وانطلاقاً من ثورة 1848 قامت حكومة الخوف : فأولئك الذين لا يملكون إلا أنفسهم ، كما يقول لوك ، لا ينظرون إلى الديمقراطية النظرة ذاتها . لهذا تعتبر الحرب الأهلية شرطاً للديمقراطية الليبرالية . إن ديمقراطية الدولة تتوكّد من خلالها ، مثلما توكد « الشعب » من خلال الثورة العظمى ، دون أن ينفصل الحق السياسي عن الملكية . ذلك أن ديمقراطية كهذه تفترضُ بالتالي أن هناك كثرة عمالية ، حين تهدّد « الشعب » فإنها لا تملك شيئاً لتخسره ، وان أمامها كل شيء لتربحه ؛ وانها تفترض أيضاً أنه يوجد في المجتمع المدني ، أو بالأحرى خارجه ، عدو من الداخل . عندئذ يبدو أن الديمقراطية المفهومة على هذا النحو ليست بشيء آخر سوى نوع من الحرب الأهلية الباردة الذي تسيرُه الدولة .

من الطريف أن نرى ماركس في تحليله لكومونة باريس يتوقّف عند تعريف . . . ليبرالي للدولة « البورجوازية » للإحاطة بعمل الكومونيّين ، كتب « لا يجوز أن تتحطم وحدة الأمة بل على العكس يفترض بالدستور الكوموني أن ينظّمها ؛ فلا بد لها من أن تصبح واقعاً من خلال تقويض سلطة الدولة التي كانت تدّعي أنها تجسد هذه الوحدة لكنها كانت تريد أن تكون مستقلة عن الأمة ذاتها ، ومتعالية عليها ، في حين أنها لم تكن سوى نمو طفيلي فائض عنها »[1] . وهناك حيث يرى ماركس في الدولة طفيلية ، كان لوك أو سميث أو حتى تيير ذاته ، وهو قلما يتعرّض للإشراق النظري ، كانوا يرون فيها « ضرورة فاضلة » . لكن هذا التعارض ليس إلاّ ظاهرياً لأن الجميع متوافقون أولاً ، حتى يروا في الدولة نمواً

---

1. In *La Guerre civile en France*, Paris, 1968, p. 43.

فائضا ، وثانيا لكي يستنتجوا تمايزاً واضحاً بين الدولة من جهة والأمة من جهة ثانية . هذه هي كما نعلم فرضية الليبرالي التي لم يدرك ماركس دلالتها كما هو واضح هنا . ولا بد من البحث على هذه الدلالة في الديمقراطية التي هي شكل الدولة الليبرالية . لكن الديمقراطية ليست نمواً فائضاً (طفيلياً أو مجدياً) ، انها تكوين للأمة بالمعنى الذي أعطاه سميث : مساحة تبادل حيث تكون البضاعة ملكة وحيث يتكون ميدان السيادة بالنسبة إلى البورجوازي . رأينا أن المجتمع الأهلي التجاري كان يفترض الدولة لأسبابٍ صحيحة تتعلق بالأخلاق ؛ وها نحن نراه الآن يفترضها حتى يسود النظام السياسي .

حقاً إن الدولة الديمقراطية هي ، كما شدّد عليها ، المقولة السياسية للادراك البورجوازي . وبالتالي لا يمكن أن نجعل منها مجرد نمو فائض أو جعلها منفصلة عن المجتمع المدني ، وكلاهما أمر واحد . إن مفهوما كهذا ، الذي يعني أن الدولة هي شبه شيء ، مرئي على نحوٍ ما ، تحمل بذاتها نتيجتين هما ، بالتحديد ، السمتان العميقتان لليبرالية : إن الديمقراطية السياسية لا تقبل الفصل عن الدولة لأن المجتمع هو الموقع الذي تكون فيه المصالح الاقتصادية تنازعية وتكاملية في آن ؛ وبالتالي لا بد من ارتقاب دولة ، لا تتدخل في الاقتصاد ، تهتم بالحقوق السياسية . إنها الدولة الحارسة للنظام الأخلاقي والسياسي . يضاف إلى ذلك ، بما أنها منفصلة ، فانها غير داخلة في الصراعات الاجتماعية ، بحيث أنها تكون مزوّدة بلسطة المحافظة على السلم الأهلي : انها الدولة الدركي . لا مشاحة أن ماركس لم يتبَّن هذين الطوطمين من طواطم الادراك الليبرالي ، لكنه لم يطعن في أساسها ، نعني أن الديمقراطية ممكنة في الدولة .

بهذا المعنى ، تعتبر الاشتراكية كما عرفناها هي النتاج الأكمل بين نتاجات الليبرالية ؛ وهي نمو فائضٌ عنها ، حتى لا تضيع هذه الكلمة Excroissance .

المراجع

HEGEL : *Principes de la philosophie du droit* (1831), trad. et notes de R. Dérathé, Paris, Vrin, 1975; se référer aussi à : *La société civile bourgeoise*, présentation et traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Maspéro, 1975.

LOCKE : *Deuxième traité du Gouvernement civil* (1690), trad. Gilson, Paris, Vrin, 1967.

MACPHERSON (C.B.) : *La théorie politique de l'individualisme possessif* (1962), trad. M. Fuchs, Paris, N.R.F., 1971.

MARX (K.) : *Le Capital*, Livre I : *Le dévelopement de la production capitaliste*, traduit par J. Roy et l'auteur, Paris, Editions Sociales, 1950, 3 vol.

MONTESQUIEU : *De l'esprit des lois* (1748), Paris, Garnier, 1979, 2 vol.

RICARDO (D.) : *Principes de l'Economie politique et de l'Impôt* (1817), trad. Debyser, Paris, Costes, 1934, 2 vol.

ROUSSEAU : *Du Contrat social* (1762), introd. et commentaires de R. Dérathé, Bibliothèque de la Pléiade, t. 3 des O.C., N.R.F., Paris, 1964.

SMITH (A.) : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), trad. Garnier, édition abrégée et préface de G. Mairet, Coll. Idées, N.R.F., Paris, 1976.

العمل والصناعة : الماركسيّة (*)

بقلم فرانسوا شاتليه

كانت أوروبا الغربية ، وبادىء الأمر بريطانيا في القرن السابع عشر ميداناً لتحولات اجتماعية ، اقتصادية وسياسية هامة من المناسب التدليل عليها بوصفها بداياتٍ للثورة الصناعية . صحيح أن التراكم الضخم للتقنيات والأفكار المتتالية في الحقبة الوسيطة نجدهُ على نحوٍ ما معبأً ومجمعاً ومجذَّراً في الحركات العديدة التي اخترقت في القرن الماضي المجتمعات وقلبتها . إن الأمور تجري وكأن الأعمال الدؤوبة للحرفيين و « التقنيين » ، و التأملات الانتقادية للفلاسفة من ابيلار حتى نيقولا دي كوز ، والأحلام المستثارة في روايات المسافرين ، والاكتشافات من كل الأنواع المبعثرة تاريخياً وجغرافياً ، والثروات المكدّسة لدى التجار والأكليروس في المدن كانت تعاني تحولاً وتغدو العناصر الفاعلة لطفرة أساسية . ولقد جرعت المحاولات لكي توصف في الفصل الأخير من الجزء السابق المنشآت التي تشكّل النهضة وبدايات العصر الكلاسيكي ،من ليونار دي فنشي إلى غاليله وديكارت ، من كولومب إلى بيزار ، من غوتنبرغ إلى توريشلي ، من لوثر ومونتز إلى شارل بارومي ، ومن ميكافيل إلى جان بودان وسواريز .

وما يجب التشديد عليه ، على سبيل التمهيد لهذا التحليل الخاص بأيديولوجية المجتمع الأول المميَّز للعمل وللصناعة ، هو أنه كان لا بد له ، وهو عُرضةٌ للاضطرابات الخاصة الناجمة عن ظهوره ، عن ابتكار منظومات الاجابات

---

* ترجمة د . خليل أحمد خليل .

التي تشكّل النظرية السياسية . ونعني بهذه العبارة ليس فقط التعبير عن الأفكار المتعلّقة بالسياسية ، وهي متلازمة مع قيام أولى السلطات المركزة ـ الحاضرة اليونانية أو الامبراطورية البيروقراطية الصينية ـ وإنما نعني أيضاً وضع طريقة فكرية مستقلة حدّدت حقل تفكيرها وأهدافها الخاص . وبهذا الصدد ، يعتبر عمل توماس هوبس ذا دلالة بالغة . فهو على نحوٍ ما مبني في المنظور السلفي ، المنظور المتوارث عن المأثورات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والتوماتية : حيث ينظر إلى الفلسفة السياسية ، في فترة أولى ، بوصفها تتمة صادرة بطريق الاستنتاج عن فلسفة الطبيعة وفلسفة الانسان ؛ ولكن خلال الاستدلال ـ تقع الفترة في بداية لفياثان مثلاً ـ وقع شيءٌ ما يعوق السير الحسن للاستدلال العقلي . إن الموضوع السياسي لا يستسلم للاستنتاج ؛ ولضمان معقوليته ، من المهم أن نبدّل السجل ؛ أو بشكل أدّق تحديد سجل جديد ، ذلك الذي سيشغله هذا الواقع الصُنعي المرعب ، هذا الاله الميت الذي هو لفياثان . والخلاصة أن النسق السياسي هو الذي يفرض استقلاله .

إن هذا الاختراع للنظرية السياسية في صميم المنتوجات الفكرية ، التي يمكن أن نعزوها إلى جمهورية جان بودان في أنماط أخرى ـ هو ذو أهمية بالغة في فهم أيديولوجيات الحداثة . وهذه في مؤثّراتها تعتبر على الأقل حاسمةً شأن البناءات المعتقدة التي كونت وأدارت الثورة الفيزيائية . يضاف إلى ذلك ، أنها تبدأ اسلوباً جديداً سيقلب البحث الفلسفي . فالانسان السياسي كما يحدده أولئك الذين يسمّون « منظرّي الحق الطبيعي » ، من توماس هوبس إلى جان ـ جاك روسو ، هو الأول في لائحة طويلة من علم أنساب الأشخاص (أو الممثلين الفاعلين) الذين يأتي في عدادهم الانسان السوسيولوجي أو الانسان البسيكولوجي ، اللذان اعتزّ بهما القرنُ التاسع عشر ، والانسان الاقتصاد ، المولود الثاني ، الذي بلغ سن الرشد في عصر الأنوار والذي سنتناوله هنا .

في الواقع أن التفكير السياسي والتفكير الاقتصادي هما فرعان ، متفاوتان قليلاً من حيث زمن ظهورهما ، لموقف واحد في مواجهة الواقع الاجتماعي . إن كليهما يشكلان إجابات عن اهتمامات لم يعد الوضع الجديد يسمح بمجانبتها . فمنذ العقود

الأولى من القرن السابع عشر . شهدت انكلترا تنقلات سكانية مفاجئة وتغيرات عميقة في العلاقات الاجتماعية التي طالت البلد بأسره : ففي القمة نزاعات عنيفة جعلت شتى السلطات تتعارض حول قضايا تختلط فيها العوامل الدينية والعوامل السياسية المحضة ؛ وان الأزمة التي انتهت على نحو عنفي بإعدام ملك متوَّج ، أطلق سراح قوى شعبية وأيديولوجيات شتى وعجيبة[1] ؛ وعلى الرغم من هذه العوارض (أو بفضلها) ، لا يمكن تكذيب دينامية المجتمع . ومن عناصر هذه الدينامية الرغبة في تأسيس **السيادة الشرعية** من حيث الطبيعة ومن حيث العقل معاً ، سواء لنسبة هذه السيادة إلى دولة قادرة ، كما فعل هوبس ؛ أو لوضعها في يدي خليفة آدم أول ملك على الأرض ، كما فعل سير جون فيلمر ؛ أو لمنحها إلى سلطة عليا يقيمها المالكون الصحيحون لتقرير أمر المصلحة العامة في السهر والدفاع عن الملكية الحرة والعمل الحر ، مثلما فعل جون لوك .

إن التفكير السياسي الانكليزي ، الذي سرعان ما استأنفه الـAufk lärung الأوروبي ، يشكل الإطار المؤسسي والحقوقي الذي ستنطلق من داخله الحركة التي ستندلع إبان الثورة الفرنسية وفي منجزاتها التاريخية . وبهذا الصدد ، لم يكن القول إن لوك هو « مفكر البورجوازية » وحسب وان الثورة الفرنسية ليست إلا أداة للطبقة البورجوازية ، إلا خروجاً على التاريخية ، وهذا معناه ، في هذه المواضيع ، الكذب على نحو معيب بشكل خاص . وربما يكون من الأنجع أن نشير إلى أن المبادىء التي يحدّدها واضع **البحث الثاني في الحكومة المدنية** ، والمطبَّقة جزئياً انطلاقاً من 1789 في فرنسا ، إنما تحدّد المجال المجرَّد لما سينجزه القرن التاسع عشر الأوروبي : الدولة ـ الأمة التي تعتبر دولتنا الراهنة فرعاً لها من عدة جوانب . وفي داخل هذا الاطار ، حدث تحوّل آخر . فسرعان ما فرض الانقلاب في تقنيات وتنظيم انتاج السلع المادية الذي وقع في انكلترا خلال القرن السابع عشر ، سرعان ما فرض نفسه كأنها أمر مألوف ؛ فصار نموذجاً ينكبُّ نسخه « رجال الأعمال »

1. Cf. Ch. Hill : *Le monde à l'envers, les idées radicales au cours de la révolution anglaise,* trad. franç., Paris, Payot, 1977.

الأوروبيين من نبلاء وعاميين . وتكوّنت سلطة جديدة ، يمسك بها أولئك الذين يملكون رأس مال ويعرفون كيف يضعونه في خدمة الصناعة والتجارة . وكان النسق السياسي يعمل على نمو هذه السلطة نمواً مستقلاً ؛ ولما صارت هذه السلطة ممكنة بفضل البنى الحقوقية وغزت الدوائر الحكومية ، ارتدت حجماً واتخذت وتيرة كبيرين بحيث أن المفاهيم الموروثة عن أولئك الذين تساءلوا ، وضعياً أو عُرْفياً ، عن انتاج الثروات ، صارت مفاهيم غير فاعلة .

لقد شق جون لوك الطريق حين لاحظ بقوة الترابط القائم بين حق الملكية وواجب العمل ، وبوجه أعم - وبشكل متناقض كما سيلاحظ كارل ماركس - بين هيمنة اتحاد المالكين على البلاد والواجب الجماعي لانتاج السلع . وكما وضعه ماكس ڤيبر[1] بقوة ، فإن الأخلاق البروتستانتية بدلّت بعمقٍ من دلالة فكرة العمل التي انقلبت من عقاب الى وسيلة لضمان الخلاص وستغدو عما قريب في مصاف جوهر الانسانية بالذات . إن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي هو الذي سيطوّر هذه الموضوعات كلياً ، وسوف يضعها في سياقٍ فلسفي ويستخلص منها المضامين السياسية والتقنيّة .

الانسان الاقتصادي

إن اكتشاف **الانسان الاقتصادي** طبع الايديولوجيات الحديثة بعمق . وان تحليل ما يفترضه اكتشاف كهذا وما يترتب عليه ، إنما يعود إلى درس النص المؤسس للاقتصاد السياسي « الكلاسيكي » . ولا شك أنه لا بد من أخذ الأمور من مصادرها ، من كتاب آدم سميث **أبحاث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم** - الذي ظهر عام1776 في أدمبورغ - والذي لا يشكل العمل الأول الذي يتناول مسألة تقسيم العمل الاجتماعي ، وأصل الصناعة والتجارة وأفضل الوسائل لزيادة نوعية وكمية السلع الموضوعة في تصرّف المجتمع : فمن الجزئين الثالث والرابع من كتاب

1. *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. franç., Plon, Paris, 1964.

الجمهورية لأفلاطون الى بحث في الاقتصاد السياسي لأنطوان دي مونتيريستيان (1616) مروراً بشتر التأملات التي تدور حول تقنيات ادارة المجال العائلي او الخزانة الملكية ، تبدو النصوص الاقتصادية كثيرة . ويتأكد بوضوح الطموح العلمي لفيلسوف المشاعر الأخلاقية : « في عجائب الطبيعة ، من النادر ان نتمكن من ان نكتشف بجلاء تام حلقة الوصل ، الخاصة بعدد ضئيل منها فقط ، اذ تظهر كأننا مسلّمون بالاكتفاء برؤية ما يجري وراء المسرح حتى تتوقف اندهاشتنا ، ومثال ذلك أن خسوفات الشمس والقمر التي كانت في الماضي تستثير الدهشة والرعب أكثر من أي ظاهرة سماوية أخرى ، لم تعد تبدو عجيبة منذ أن تم اكتشاف حلقة الوصل بينها وبين المجرى العادي للأمور »(1) .

ويطبق هذا الطموح على هذا الجديد ، هذا الحدث الذي هو تحوُّل كيفيات الانتاج وسوق العمل ، التحول الناشط جداً من الآن وصاعداً بحيث لا يمكنه إلا أن يفرض نفسه على المراقب . فيدخل في اهتمامات الحكام . وبالطبع ليس الجديد هو أن انتاج السلع يؤدي إلى دورانها : فالمقايضة والمبادلة هما من معطيات الطبيعة البشرية ؛ وهو ليس أن العملية الثانية تعتبر منسجمة مع البحث عن الربح الوحيد الجانب أو المتقاسم . وإنما يكمن الجديد في أنه يمكن الآن النظر في هذه الظواهر بطريقة يمكن بواسطتها تسليط الضوء على المبادىء والأواليّات . ولقد سبق للفيزيوقراطيين في فرنسا ، ولا سيما فرانسوا كيناي في كتابه Tableau Economique المنشور عام 1758 قد بيّنوا ، خلافاً للاقتصاديين المركنتيليين ، أن البحث الاقتصادي المعمَّق كان يستوجب النظر في واقع اقتصادي متسّع جداً يمكن جعله موضوعاً لتحقيقه وبالتالي لا نعود نتناول مالية الدولة كموضوع ومعيار للاستقصاء . وعليه فقد كان كتاب Tableau Economique يتناول مجمل انتاج مملكة فرنسا . ولكن إذا كان الفيزيوقراطيون يرفضون موقف أمني الصندوق فقد كانوا يتخذون موقف

---

1. *Essais philosophiques*, trad. franç., Paris, 1793, cité dans *l'Introduction* de G. Mairet aux « Grands thèmes » des *Recherches...* d'Adam Smith, N.R.F., collection « Idées », Paris, 1976, à laquelle nous nous référons constamment dans ces pages.

المحاسب . فليست الأمة ، بنظرهم ، « سوى نطاق مرجعي ومعطى حسابي عملي »[1] .

إن آدم سميث الذي ترعرع في أبحاث النظرية السياسية يتعلق بالأمة كأمة ، بوصفها مجالاً للتبادل ،وكونه يتبنّى ثروة الأمة كمرجع يساعدهُ على مجانبة استعمال هذه التجريدات الفلسفية التي قادت الفيزيوقراطيين إلى اعتبار الزراعة كعمل منتج وحيد وإلى الحطمن قيمة الصناعة التي لا تقوم بغير تحويل ما هو موجود . والحال ، ماذا يقدّم هذا المرجع للواقع القومي ؟ إن الجواب عن هذه المسألة نجده في الصفحات الأولى لكتاب الأبحاث . . . بوضوح رائع . ففي هذا الكتاب يحدّد آدم سميث الفئات المكوّنة للاقتصاد السياسي . فلنعرضها بإيجاز ؛

« إن الاستهلاك السنوي للأمة توفره حصيلة عمل الأمة السنوي (ويفترض دفع المشتريات من الأمم الأخرى بواسطة جزء من هذه الحصيلة) » .

« وان ثروة الأمة ، أي قدرتها على إشباع الحاجات الى الأمور الضرورية أو المناسبة ، هي رهنٌ بالعلاقة بين انتاج العمل هذا وبين عدد المستهلكين » .

« والحال ، فإن هذه العلاقة ذاتها رهن بعاملين : المهارة والذكاء و . . في الانكباب على العمل » . و « العلاقة بين أولئك الذين يقومون بأعمال مفيدة والذين لا يقومون بأعمال مفيدة » .

ويرى آدم سميث أن العامل الأول هو الأهم . ودليل ذلك « اقتصاد » المتوحشين[2] حيث أن الأغلبية تعمل ولكن بدون انكباب ومهارة فتظل فقيرة . وبالعكس ، فإن الأمم المتحضرةً ـ النشيطة والصناعية . فيها نسبة كبيرة من العاطلين عن العمل ، لكنها تنتج كثيراً وتنتج دائماً أكثر . ولا مناص من حل مسألة

---

1. G. MAIRET : *op. cit.*

2. راجع حول الخطأ التاريخي الشائع والمتعلق بـ « اقتصاد الكفاف » المزعوم لدى الشعوب البدائية : الجزء الأول ، الفصل الأول Cf. le T. I. Chap. I et وما فيه من مراجع .

أولى : لأية أسباب تجري الأمورُ هكذا ؟ (هذا هو موضوع الجزء الأول) .

« إن مسألة العلاقة بين أولئك الذين يقومون بعمل مفيد وأولئك الذين لا يقومون بعمل مفيد ، يعيدُنا إلى نسبة كمية الرأسمال الذي يمكن استثماره ، وإلى استعماله الممكن ، لكي تتوفر الأعمالُ للعمال . إذن من المهم أن نتساءل عن طبيعة هذا الرأسمال ، عن تراكمه وتوزيعه (موضوع الجزء الثاني) » .

« إن تشغيل الرأسمال يمكن أن يتم بطرقٍ عدّة : ويبين التاريخ أن بعض الأمم يفضّل التثمير في « صناعة الأرياف » وبعضها الآخر في « صناعة المدن » . ولا بد من تحليل الظروف التي تحيط بهذا الاختيار » (الجزء الثالث) .

« كذلك لا مفرّ من النظر في المبرّرات النظرية المعطاة في هذا الموضوع » (الجزء الرابع) .

« بما أن هناك سلطاناً موكلاً بتدبير مصلحة الجماعة ، فماذا يمكن وماذا يجب أن يكون دخله ؟ وكيف يفترض فيه أن يسوسَهُ ؟ » (الجزء الخامس) .

بعد تحديد هذه المقولات وهذه المسائل ، يصل تحليل سميث ، حيث تختلط بمهارة البراهين المجرّدة والمعطيات التجريبية ، إلى تعيين عدد معين من المفاهيم الرئيسية . وهكذا ، بعدما بينَّ كيف أن تقسيم العمل لا يزيد الانتاج وحسب ، وإنما يدعو أيضاً إلى الابداع التقني ، بعدما أرسى التفريق بين القيمة الاستعمالية للسلعة وبين قيمتها التبادلية ، وبعدما تأمل فيما يجعل التبادل فعلياً ، أي ما سيسميه ماركس « المعادل العام » ، يسعى سميث في تحليله الى اكتشاف ما يكوّن قيمة السلعة في التبادل . إن تردد آدم سميث ثابت . حقاً ، أن العمل هو الذي يسبرُ القيمة (كم هي عظيمة أصالة هذا المنظور : فقد أزيلت الأسس التجريبية للاقتصاد المركنتيلي) . ولكن العمل ، وهو « المعيار الوحيد الفعلي » ، ينظر اليه تارة كعمل مدّخر ـ العمل الذي كان يفترض بالمُستعمِل أن يلجأ إليه لكي ينتج السلطة التي يحصل عليها ـ وتارة كعمل مجسّد ـ مجموع كل الأعمال المجسّدة ، على نحوٍ ما ، في السلعة .

كذلك تتردد الأبحاث بين تصوُّرٍ كمي لمعيار قيمة العمل ـ مع الملاحظة أن الأجر المعطى للمنتج غايته السماح له باستعادة قوى عمله وانه في مجتمع معين يكون ثمة ميل إلى تكون نوع من المقياس وهو العمل الاجتماعي المتوسط ـ وتصوُّر نوعي يدخل تقويماً ذاتياً صرفاً لـ «مهارة وكفاءة» كل فرد ومع ذلك فإن الغلبة للاعتبارات الموضوعية . وعلى هذا النحو يدخل ، في نهاية المطاف ، ثلاثة عناصر في سعر السلعة : الأجر المدفوع للعامل ، ربح صاحب الرأسمال والربع الذي يكسبه المالك العقاري . إذن ثمة سعر طبيعي ، في ظروف معينة ، يدور حوله سعر السوق ، الناتج عن تقلبات الطلب . ومما يلاحظ من جهة ثانية أن آدم سميث انكبَّ ، بصدد الربح الرأسمالي ، على جعله شرعياً . . . بعملٍ ماضٍ أو حاضر (وهذا أمر لا يحبه المالكون العقاريون) .

لأن الجوهر هو هذا . فاذا لم يكن بالامكان أن نمضي هنا قدماً في السعي وراء التحليل المؤسس لكتاب الأبحاث ، فلا بد من التشديد على أن إسهامها الرئيسي هو أنه من جهة اتخذت موضوعاً لها الأمة الموحدة من حيث هي دولة سائدة ، وانها بخاصة حين تصوَّر الأراضي القومية كمجال تبادل كشف أنه يوجد وراء كل تبادل انتاج ما نتبادله ، انتاج السلعة ، وبالتالي عمل ووسائل الانتاج أي الرأسمال . هذا هو الذي نجده وراء المسرح !

كذلك نقولُ في آدم سميث الفيلسوف والأخلاقي ، الذي ينتسب إلى رؤية متفائلة ـ أكثر وضوحاً مما تصوَّر غالباً ـ وإلى الفكرة الخاصة بعصره فكرة تناغم الطبيعة الشامل للطبيعة البشرية ـ انه أقل تجديداً منه كاقتصادي . كذلك حال ديكارت[1] ، قبله بـ140 سنة ، مدبِّر الثورة الكوبرنيكية ـ الغاليلية ، الذي كان رائد المفهوم الحديث للعقلانية العلمية بوصفها مشروعاً للهيمنة البشرية على الطبيعة ، وكذلك شأن جون لوك[2] في نهاية القرن الماضي ، الذي حدَّد مفهوماً

1. Cf. t. II, IV, 2.
2. Cf. ci-dessus t. III, II, 3.

جديداً للحرية العملية بوصفها حقاً لا يقبلُ التقادم ـ وذلك خلافاً للمفهوم الذي كان الميتافيزيقيون يقدّمونه عنها ـ ، وكذلك فإن آدم سميث بلور بعداً من أبعاد واقع الانسان كان ثانوياً حتى حينه أو مستثنياً ؛ انه كون الانسان في جوهره عاملاً وانه كعامل (أو كـ « مبادل » ، وهذا يفترض ذلك) يدخل بصفة حاسمة في العلاقة الاجتماعية . هذا هو موقعه الموضوعي .

وغالباً ما يكون من المستحسن التشديد على نواقص كتاب الأبحاث . . . : يقال من جهة انه كان بامكانها أن تغرق في التجريد الميتافيزيقي فيما لو أُهملت العوامل الذاتية ؛ وكان بامكانها أن تجمّد الأشكال التاريخية للرأسمالية الخاصة في الجوهر الأبدي للطبيعة البشرية من جهة ، وان تتقبل بدون انتقاد فكرة الانتظام الآلي للسوق من جهة ثانية ، كما يقال من جانب آخر . لا شك في أن الفيلسوف آدم سميث اعتقد بنية صادقة وطيبة جداً بتناغم شروط الانتاج ، وانه على هذا الصعيد يبدو التحليل المتشائم عند دافيد ريكاردو أكثر تبريراً من تحليله . وأما هيمنة الرأسمال ـ سواء تحت ادارتهُ على النحو الرأسمالي أم على النحو الاشتراكي ـ فيمكن الشك إذا نظرنا إلى العالم الراهن بأن ذلك ليس « حدساً » ثاقباً ؟

الدولة بمنظور هيجل

ترمي النظرية السياسية في القرن السابع عشر الى النظر في الدولة الجديدة ؛ وينكبُّ الاقتصاد السياسي على جعل هذه التشكيلة الجديدة الناجمة عن الانصهار بين اطار الدولة ومتحولات الأمة ، تشكيلة معقولة ، وتأتي الثورة الفرنسية التي تنجز ، تكمّل ، تبتكر وتخادع ؛ والامبراطورية النابوليونية التي تدبر القديم والجديد في جو مشترك من الارهاب والحرية ، والتي توفّر البناء للدولة ـ الأمة . وفي فهم هذا المعطى التاريخي ، تكمن أهمية فكرة هيجل في أمرين . من جهة أخذ فيلسوف برلين على عاتقه مهمة تنظيم هذا التكاثر للمفاهيم وتنسيق الأفكار والأحداث فيما بينها : فهو المفكر المنهجي الأول للدولة ـ الأمة ، وهو يرمي صراحةً الى تعليم معاصريه كيف ينبغي عليهم أن يفهموا مقامهم الشخصي ، في حياتهم الخاصة ، في نشاطهم المهني وفي ممارستهم كمواطنين ؛ وهو يعتبر هذا الدرس بمثابة

الطريق الوحيد المؤدي إلى الانتقال من المرحلة الحالية إلى المرحلة الأخيرة ، وهي مرحلة الدولة العالمية . والحال ، فإن هذا الدرس ينجح كدرس : انه يبذر العقل الأوروبي ، من ماركس ـ الذي ينفصل عنه بقوة لكنه ينهل منه ـ إلى الموظفين الذين سينظمون مع بسمارك الرايخ الألماني الثاني ؛ ومن هناك إلى لينين وكارل سميث(1) ؛ وعلى هذا النحو يقدم مادةً لشتى الايديولوجيات المختلفة والمتعارضة . . . .

فما هو الموقف السياسي ليهجل في عصره ؟ لا شك أنه موقف مفكر ليبرالي ، بعيد عن كل مبالغة ، يتمنى أن تتوحد المانيا في ظل مملكة بروسيا التي ستدرك أخيراً جدوى انفتاحها على الأفكار الجديدة : مملكة دستورية ، ادارة مراقبة وتصنيع . بيد أن فكره السياسي بأمره ، كما سنرى ، بتصور هذا التحول بوصفه مشروعاً للدولة : إن هيجل ـ المفكر الذي يعتبر انه وصل إلى مصاف المعرفة المطلقة ـ يقف بشكل حاسم إلى جانب الحكام (وهذا مهم اذا أردنا أن نفهم معارضة ماركس) . ولهذا يمكننا شرعاً أن نحدد موقع الهيغلية ، كعقيدة للدولة ـ الأمة ـ بوصفها حداً تعتبر نظرية جون لوك الحد المعارض لها . وتسير الأمور كما لو أن الدولة الليبرالية ، منذ ذلك الحين ، كانت تتأرجح بين مفهوم لوك الذي ينزع الى الحد من تدخل السلطة المركزية حتى الحد الأدنى الذي تطلبه ادارة الأمور المشتركة ، ومفهوم هيجل الذي لا يتصور محركاً آخر للنمو العقلاني للمجتمع سوى الدولة المتدخّلة .

في الواقع ، ان منطلق تفكير هيجل السياسي هو أولاً إثبات نجاح النموذج النابوليوني . لقد انقهر الامبراطور ، إلا أنه فرض على أوروبا مفهوم المركزة الادارية ، العسكرية والحقوقية للأرض القومية بواسطة سلطة سائدة . وبعد ذلك فشل « كل الفلسفات الماضية التي زعمت تعليم الشعوب كيفَ يجب أن تُحكم » : فليس للنظرية ومن وظيفة سوى التعريف بما يحققه التاريخ . كذلك لا بد من

---

(1) منظّر المفهوم المعاصر للحزب كقوة تاريخية محدّدة ؛
cf. *La Théorie du partisan*, trad. franç., Calmann-Lévy, 1972.

التخلي عن كل طوبى ، عن كل احياء للحالة الطبيعية أو للحق الطبيعي . إن التاريخ هو المادة الوحيدة للتفكير . وبعد ، فكيف تُفهم الدولة الحديثة ؟ إن هيجل يعرض المعرفة كسياسة في مبادىء فلسفة الحق ، وهو نص نشره عام 1821 . وتحليله مرموق وثاقب بحيث اننا اذا قرأناه اليوم نأخذ بالتفكير أن « التوقعات » الهيجلية التي لم يتم عرضها إلا كمعارف ، إنما تصف ما أنجزه عصرنا الى حد بعيد .

وأما بخصوص « الأخلاقية الذاتية » ، نعني مسألة السلوك الفردي ـ الجزء الوسيط من الكتاب الذي لن نركّز عليه هنا ـ ، فإن هيجل يؤدي دروس عمانوئيل كانط : لكنه يأخذ عليها أنها قالت بامكان اكتمال الشخص الأخلاقي في اختياره العاقل للاستقلالية(1) . فلا يمكن للانسان أن يتحقق في جوهره ، في عقلانيّته ، إلا كمواطن . لكنه لا يستطيع أن يتعرف إلى نفسه بهذه الصفة إلا في نهاية المطاف . فهو أولاً يحبسُ نفسه كعنصر في أسرة ـ وهذه هي الفئة الأولى من المجتمع التي ينظر فيها هيجل نظراً تجريدياً . وان ما يميز الأسرة هو التراث ، وهذا يقوم على حيازة ملكية أو فقط على وجود أولاد (وهذا هو حال الفقير) . إن الحق الخاص ينظّم ادارة الميراث ، وان هيجل كتلميذ جيّد للوك ، يبينّ ـ دون البحث عن أقل مبرّر لأن هذا الأمر معطىً ، بنظره ـ ان العدل والظلم ، في الحق الخاص ، يتحدّدان فقط بالنسبة إلى المُلكيّة . فكون المرء مذنباً أو مجرماً يعني مخالفة القوانين التي تتطابق مع حرية حيازة كل فرد لنفسه ولملكه . وباختصار إن هيجل يعبّر ، فيما يختص بالأسرة البورجوازية كما ظهرت في ذلك الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، تعبيراً مجرّداً عمّا ستصفه الرواية البلزاكية بفن وقوة راقيين .

أما المستوى الثاني للأخلاقية الموضوعية فهو المستوى الذي يسمّيه كتاب المبادىء . . . المجتمع المدني ، مع العلم أن المصطلح الألماني المتناسب معه يعني في آن هذا ويعني « المجتمع البورجوازي » أيضاً ، وان هذا هو ما نسمّيه ، اليوم ،

---

1. Cf. ci-dessus, t. III, II, 1 (pp. 101-119).

المجال الاقتصادي . وبالتالي ، فإن المقصود هي الحياة ، المجتمع بوصفه مجالاً للانتاج وللتبادل وللاستهلاك ، وان هيجل إذ يقف عند تحاليل الاقتصاديين يعتبر أن المجتمع المدني يشكل نظاماً ، وان كل مهنة تستند إلى كل المهن الأخرى الممارسة فوق التراب القومي ، وانه منذ ذلك الحين يقوم تضامن واقعي ، إلاّ أنّ هذا النظام تخترقهُ تناقضاتٌ تعود إلى طبيعة المجتمع المدني ذاتها . وهذه التناقضات المحتومة التي يمكنها فيما لو تفاقمت أن تصبح خطيرة على المجتمع ، هي في الآن ذاته من شروط التقدم الاقتصادي . ويدرك هيجل ، المتشائم شيمةَ ريكاردو ، ان الصراع هو قانون الرأسمالية بالذات ومبدأ ديناميتّها . وهو يحلل ثلاثة أنماط من هذه التناقضات بدون تخطي : التناقضات التي تقيم التعارض بين الأفراد داخل المهنة نفسها ، وتلك التي تقيمها بين المهن ، والتي تقيم التعارض بين الأثرياء ـ الذين يصبحون باستمرار أكثر ثراءً ـ والفقراء ـ الذين يزدادون دائماً عدداً وفقراً . صحيح أن المجتمع المدني يبتكر التقنيات لكي يعالج هذه الثغرات . فيفيد من الحروب بين الأمم لامتلاك موارد جديدة أو أسواق ، وللانطلاق في الاستعمار . لكنه ، بهذه الصفة ، عاجزٌ عن تخطي تمزقاته المثمرة . إن ضرورة تدخل السيادة تفرض نفسها : تدخل الدولة التي هي « العقل بالفعل » . فمنذ الامبراطور الصيني الأول ، منذ الحاضرة الاغريقية كان للدولة دائماً هذا الدور الإعلائي . لكن الظروف التاريخية كانت لا تسمح للحكام بأن يتعرّفوا إلى هذا الجوهر ، ومع الوضع الحديث ، صارت هذه المعرفة ممكنة (يعتقد هيجل أنه لا بد لوعي القادة من أن يتمكن من بلوغها) . ويبقى هيجل متحفّظاً في عرضه الذي لا يريده أن يكون إلا وصفاً . وبما أنه لا مفرّ من تشخيص للسلطان السيد فلا مناص من الاعتراف بالمبدأ الملكي الذي لا يعتبر أسوأ من سواه . ولكن إذا كان الملك حكَماً في نهاية الأمر ، فإنه مواطن بين الآخرين ويظل خاضعاً لقوانين الدولة . وفي الحقيقة أن الواقعية الهيجلية لا تعير الاهتمام أبداً للمسائل الدستورية : فما يهمُّها هو الممارسة الحكومية . والحال ، يتبينّ في هذا المجال انها واقعية معاندة وأصيلة معاً . فبنظره ، جرى « اصطفاء » المراتب التي تمسك بمقاليد سلطة القرار حتى الآن وذلك على الرغم من العقل . وان ما يصنع الكفاية ليس القوة الحربية ولا قِدم المولد ولا النصيب والقسمة ولا الانتخاب

الشعبي ولا أية تركيبة لهذه الأصناف . فلا بد للجسم القيادي من أن يكون كفؤاً ، وعلى الأقل ينبغي أن يكون معروفاً بهذه الصفة . وان هيجل إذ يحدثـن المنظـور الأفلاطوني يجعل من نفسه هنا بطلاً للتكنوبيروقراطية ، مؤسساً تعيين موظفي الدولة على تعليم واصطفاء يرميان إلى رصد رتبي لـ « المتخصصين بشمولية الدولة » .

إن السيادة المطلقة التي يشخّصها الملك في الدولة إنما تمارسها إدارة المجتمع المدني التي تستعمل الوفاق والتسوية اذا لزم الأمر : وهناك أجهـزة ـ « الجمعيات المهنية أو المحلية » ـ متوقعة ، حيث يحدب هؤلاء المتخصّصون على تجسيد المصلحة العليا للجماعة والمصالح الخاصة لأعضاء المجتمع المدني ، مع العلم طبعاً أن هذه الجمعيات هي مركز للمعلومات والتفسيرات أكثر منهـا مركزاً للقـرارات . يقـول هيجل أن الأمور كذلك ، ولكن بما أننا لا نعرفها ، فإننا لا نتوصل الى اتخاذ موقف من هذه الحداثة الناشئة .

هذه هي الدولة بنظر فيلسوف برلين . ولا أهمية لحلمه بالدولة العالمية التي ستكمل ، بعد حروب قاسية ، مسار الانسانية وتحقق المجتمـع الشفّـاف ! ومـن الأهم أن نلاحظ أن الدول الحديثة تعتبر، من عدة جوانـب أكثـر انطباقـاً مع هذا النموذج ، بعد أكثر من قرن ونصف القرن . وثمة عقول طيبـة ، ليسـت رجعية اطلاقاً ، مثل الكسندر كوجيف[1] واريك ڤيل[2] ، تعتبر أنه في الصميم لا يوجـد شيء ينبغي استئنافه في هذا التحليل لشكل الدولة ـ الأمة المتطور تماماً ـ اللهم إلا فيما يتعلّق بالعلاقات الدولية وأثرها على النسق الداخلي للدول التاريخية .

حول مُلتَبس ماركس :
تحرر اجتماعي أم عقلنة صناعية ؟

هكذا يمكن القول ، تبسيطاً ، أنه بعد نظرية جون لوك السياسية وتحليل آدم

---

1. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, N.R.F., 1948, 2e éd., 1962.
2. *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1956.

سميث الاقتصادي ، كوّنت الهيجليّة مبرِّراً جديداً أعمق وأكثر توليفاً لهذه الدولة العلمانية والصناعية، ذات البناء الحقوقي ـ الاداري الموحّد ، التي نشأت في أوروبا الغربية في القرن السابع عشر. وان القوة البرهانية لـ مباديء فلسفة الحق هي أن هذه المباديء لا تنكر بأي حال من الأحوال أزمات المجتمع المدني ولا الحروب بين الأمم ، وانها تولجُ السلبية في مسار الانسانية الدراماتيكي لكنه المنتصر في نهاية الأمر . وان العصر المميز لهذا التحليل هو بالذات نظرية الدولة بوصفها عقلاً بالفعل . وان النسق التراتبي الذي يرتديه النص يرمي في آن إلى البرهان على أن الدولة هي حقيقة المجتمع ، والى أن تحققها الحديث هو بذاته حقيقة التاريخ .

والحال، فإن هذه الفلسفة السياسية المتعجرفة تصطدم بالرفض . رفض سورين كيركجارد الذي يرافع باسم الذاتية المتوحشة للانهاية ؛ واعتراض فريدريك نيتشه الذي يهاجم الصنم الجديد ، الدولة ، وبعهديها القديم والجديد ، الفلسفة المنهجية والعلم الاختباري . لكن الاستنكار المهم هنا هو ذلك الذي طوّره ماركس ، بقدر ما كان رفضه وراء مجمَّع نظري تبنّته ، باسم الماركسية ، المنظمات العمالية في أوروبا منذ أواخر القرن التاسع عشر ، والذي صار ، بهذه الصفة ، خميرة للثورة البلشفية ، ومعتقداً رسمياً للدولة السوفياتية ، ومن بعدها ، لدولة أخرى تنتسب إلى « الاشتراكية العلميّة » .

في الواقع ، إن اعادة النظر الجذرية التي أجراها ماركس في الهيجليّة منذ 1843 -1844 ـ لنذكر أن هيجل توفي عام1831 وان تعاليمه ظلّت مهيمنة على المسرح الفكري الألماني حتى وصول فريدريك غيّوم الرابع إلى عرش بروسيا عام1840 الذي أعاد الملكية المطلقة وطرد الليبراليين من الجامعة ـ هي ، على الأقل كظاهرة ، من أهم أحداث الايديولوجية الأوروبية الحديثة . إن قوتها عظيمة ، ودقتها أكيدة ، ولكن دلالتها ملتبسة بشكل مميّز . كذلك من المناسب أن نتابع بدقة الطريق التي نهجها ماركس الشاب ، القاريء الجّاد لهيجل ، في انفصاله عن المعلم وتعيينه بذلك وجهة نظر ذات أصالة فريدة .

تحديداً بدأت القضية مع النكسة التاريخية لسياسة هيجل ومع الملاحظة بأن

أولئك الذين أرادوا رفع الراية من جديد لم يتوصّلوا إلاّ لنقد مجرّد وعاجز . فلا شيء في تطور الدولة البروسية ، لا شيء في أحكام المجتمعات الأكثر تقدماً ، يظهر أي تقدمٍ للعقلانية . فهناك يُواصل امتهان الحريات وهنا يزداد البؤس وانتفاضات الطبقة العاملة . واما « الهيجليّون اليساريون » ـ الذين كانَ ماركس ينتمي إليهم لدى وصولهِ إلى برلين ـ فقد انكمشوا في نقد عقيم لـ « الأحوال الألمانية » . يلاحظ ماركس أن خطأهم الجوهري هو أنهم ليسوا هيجليين كفاية : فقد اتخذوا المبادىء . . . وكأنه نموذج يجب تحقيقه ، منظور مثالي (أو طوباوي) لا يمكن لهيجل أن يتقبله البتّة . ولا مناص من تناول هيجل من شرَكِ صرامته الخاصة : فقد قادته واقعيته السياسية إلى القول إن ما هو خطأ في الممارسة لا يمكنه أن يكون صحيحاً في النظرية . وعليه ، فليست المعرفة التي ادّعى تقديمها عن جوهر الدولة بوصفها حكماً سيّداً لنزاعات المجتمع المدني ، هي الباطلة ، لأن العجز ونتائجه ، عنف الدولة واعتباطيتها قد توطّدت . إذن لا بد من اعادة النظر بدقة في الوصف الهيجلي حتى نعرف اذا كان يملك هذه « الحقيقة » التي يدّعي .

حدب ماركس على هذه المهمة وقادته النتائج التي توصل اليها ، الى الاعتزال عن الهيجلية حتى اليسارية . واذا أردنا اكتناه طبيعة المجتمع الحديث ، فلا بد من قلبِ الهرم الذي ابتناهُ هيجل . ليست الدولة هي هذه المرتبة العليا التي ، مهما فعلت باستقامة أم بالتواء ، تحقق العقل . إنها ككل شيء في هذا العالم الاجتماعي الذي تسودهُ الرأسمالية ، ملكية ، ملكية مالكي الأرض ، المانيفاكتورات ، الرأسمال المصرفي ، الخ . ودورها هو الحفاظ على هذه الملكية وترقية زيادة أرباحها ، نظراً لأن هذا مطلوبٌ من قانون اللعبة الرأسمالية . والدولة هي جهاز هيمنة يستعمل القانون . الشرطة والجيش حتى يتواصل الاستغلال لاولئك الذين لا يملكون سوى قوة عملهم التي يؤجرونها حتى يؤمنوا استمرارهم ، أو يبيعونها لاولئك الذين يملكون وسائل الانتاج . أم التناقضات التي تعبرُ المجتمع المدني فهي لا تقبل الحصر في جوهر منطقي واحد . وليست النزاعات التي تضع المانيفاكتوريين أو التجار في مواجهة الآخرين هي من ذات طبيعة صراع الطبقات الذي يضع

البروليتاريين والرأسماليين وجهاً لوجه . فالنزاعات الأولى هي حصيلة الفوضى في النظام الاقتصادي القائم على الملكية الخاصة ؛ والصراع الطبقي هو مبدأ هذا النظام بالذات وعلامة شراسته .

كاذبٌ هو وصفُ هيجل . فهو يقنّع واقع المجتمع . وهنا ينبغي التشديد على نقطة مهمة : فماركس الذي ينتقد النظرية الهيجلية عن الدولة(وبالتالي ينتقد من خلالها المعالم الأساسية للدولة الليبرالية عند جون لوك وتطبيقاتها في شتى الدساتير التي وضعتها الجمهورية الفرنسية الأولى أو نفذّتها) والذي يكتشف صراع الطبقات بوصفه واقعة تاريخية حاسمة ـ ماركس هذا ليس هو ماركس الشاب ، وإنما ذلك الذي سيحتفظ بتلك الأفكار القائدة حتى نهاية حياته ، وحتى ان لم تكن ليست هي الوحيدة التي تقوده ـ يرفض أن يقف كما فعل هيجل في موقع الدولة ، أي في موقع الحكام ـ المالكين ـ بل يضع نفسه في المجتمع المدني وبالتالي إلى جانب المسودين . وعلى نحو ما ، ان المجتمع الذي يمزّقه تنازع الطبقات هو الذي يتكلم ، ويتكلم ضد الدولة ، ضد السلطة التي تنظّم مادياً المجتمع الاستغلالي .

بعد تحديد هذا المنظور ، ينكبّ ماركس وانجلز على ثلاث مهام يرفضان الفصل بينها . فالمطلوب من جهة أن تُستخلص من هذه التحاليل نتيجتها المنطقية . إن هيجل لم ينخدع لأنه كان أحمق أو خبيثاً . كان لا بد له من أن يكون مغالياً ، وذلك على الرغم من نُشدانه الواقعية . وبالتالي من المهم استخلاص علّة « كذبه » . ومن المناسب ، ومن جهة ثانية ، ان نتابع درس سير هذا النظام الاقتصادي والمبرّرات التي ، يقدمها عنه بشكل واضح الاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر : من المناسب تفسير سبب الربح ، الذي « روح » الرأسمالية . أخيراً ، للقيام بهاتين المهمتين على أكمل وجه ، لا بد من الخروج من المجال الألماني البدائي من عدة جوانب ، والتعرُّف إلى حركات المجتمع ، ليس فقط باستكشاف محاسبة الصناعيين ، وإنما أيضا بفهم الأفعال العمالية ضد بؤس وشروط الشغل المرعبة .

على هذا الموضوع الأخير يردّ في بروكسل ـ نظراً لأن البوليس الفرنسي طرد ماركس وانجلز ـ انشاءُ « مكاتب المعلومات العمالية » . وهدف هذه المنظمة الوصل

بين شتى القوى البروليتارية الثائرة في أوروبا الغربية . لأجل توسيع التزجبة وتنسيق الحركة . وبهذه الطريقة ، سيقيم ماركس وانجلز علاقة مع « رابطة الشيوعيين » التي كان مؤتمرها عام1847 يعدُّ العدة لتكوين « حزب شيوعي » فأتاح الفرصة أمام الباحثين المناضلين ليعرضا أفكارهما في بيان الحزب الشيوعي ، المنشور في العام التالي كوثيقة توليفية . ولا بد من الملاحظة أن كل هذه المشروعات لم تكن ترمي إلى تنظيم حزب ، بالمعنى الحالي للكلمة . إن لينين هو الذي سيضع صيغة الحزب « الماركسي » ـ المجتلبة من الجيش البروسي والبوليس القيصري ـ وما كان يجري البحث عنه آنذاك ـ وهذا هو الحال بالنسبة إلى بدايات تأسيس « الاتحاد العالمي للشغيلة » المسمى بـ « الأممية الأولى » عام1864 ـ هو تجميع لكل القوى البروليتارية بهدف إزالة النظام الرأسمالي .

إن المهمة الأولى فلسفية حقاً . ومع ذلك فإنها ترتسم على نحوٍ ما في انقطاع عن كل ماضي الفلسفة . يرى ماركس أن خطأ الفلسفة المنهجية ـ التي تشكل الهيجلية صورتها المكتملة ـ هو انها قررّت ، بالتأمل ، بالعمل المنطقي ، بتراكم المعارف ، انه يمكن التوصل إلى موطن ، موطن الحقيقة ، وإنطلاقاً من ذلك يمكن إصدار أحكام معصومة تعين عالمياً ونهائياً ما هو حال وماذا ينبغي أن يكون حال الكائن ، الانسان ، المجتمع . إن ما يبيّنه مثال الفلاسفة الأكثر علماً وغوصاً هو « أن كل فلسفة بنت عصرها » ـ وهي عبارة لهيجل ذاته بكل مفارقاتها ! أو بشكل أعمّ إنّ كل نظرية هي نظرية الممارسة . ومعنى هذا أن الفترة النظرية ـ فترة الفكرة ، الإعلام المفهومي ـ ترتسم دائماً بوصفها تأملاً في ممارسة معينة ، وانه بالتالي إذا كان بالامكان صوغ معارف صحيحة ـ متحققة منطقياً وعلمياً ، فمن العبث الادعاء ، انطلاقاً من ذلك ، تجميع هذه المعلومات في عقيدة مغلقة تقول رأيها في كل شيء بشكل قاطع ونهائي .

لقد تأمل هيجل تماماً في ممارسة الدولة البورجوازية . لكن هذه المعرفة السياسية ، التي ظنّها شاملة ، أخفت عنه المجتمع المدني أي المرتكز الاقتصادي للدولة . إن ميزة الوجهة التي ساعدت ماركس على تطوير انتقاده هي أنها ملموسة

أكثر ، بالمعنى الهيجلي : فهي تجمع بين الواقع القمعي للسلطة البورجوازية ، والاستغلال الاقتصادي الناجم عن النظام الرأسمالي ، وبين الواقعة التاريخية لصراع الطبقات . وينجم « الكسب » النظري من كون النظري ينطبق على العملي ، فيعرف بهذه الصفة وينكبُّ بذلك على تناول موضوعه في تعييناته المتنوّعة . ومن جهة ثانية ، تكمنُ في هذا كل مادية ماركس ، هذه المادية التي حظيت فيما بعد بمزايدات عقائدية عديدة من جانب انجلز نفسه ، لأن المقصود ، في نظر ماركس ، ليس انتقاد منطق الفلسفة ، وابتناء نظام جديد للعالم وللانسان ، ان تكون مادياً يعني القول بأن منطلق التفكير أو بشكل أوضح ، ان المرجع الذي يعود اليه التأمل حتماً شرط أنْ يكون ملموساً بالمعنى الوارد أعلاه ، هو الممارسة كما هي في ماديتها الاجتماعية . إن الاطروحات حول فيورباخ تشدّد بوضوح على هذا الموقف الراسخ : فالمادة التي يدور حولها البحث لا تنخفض البتة الى المادة التي تحددها الفلسفة التأملية ، أكانت مادية أم غير مادية . إنها في آنٍ واحد ما تكمن فيه الممارسة الاجتماعية وما تناضل ضده ، نعني النشاط الجسماني لتحويل الواقع والذات .

إن هذا البعد من أبعاد فكر ماركس ، الذي ستفقرهُ قراءة إنجلز ـ مع الموافقة الضمنية من جانب ماركس ، كما ينبغي أن نلاحظ ـ يطعن مسبقاً في كل تشكيل عقائدي، وبالتالي في كل عرض منهجي . انه سجاليٌ جوهرياً لأن غايته التذكير بأن الفلسفة الماضية التي اصطفت ، في مجملها ، الى جانب نظرة الحكام أو أرباب الكلمة ، هي فلسفة مثالية طالما أن المفهوم أو التمثل يحل محل الشيء ، والنظرية محل الممارسة . إن هذا الموقف الذي يتخذه ماركس من الفلسفة العقائدية هو أيضاً الموقف الذي يقفه من « علم » جديد : الاقتصاد السياسي . ليس من الممكن هنا متابعة النقد الذي يوجهه ماركس وانجلز لمعتقدات سميث ، ريكاردو ، مالتوس ، وسيسموندي . فهما يقومان ، ظاهراً ، بعملية توضيحية بسيطة ، متعلقة بطبيعة القيمة ومعيارها ، معيار الأجر ، وظيفة العملة ، العلاقة بين القيمة / والسعر ، الخ . غير أن هذا العمل النقد الحثيث يرمي إلى اظهار ما يتستر عليه الاقتصاد السياسي أو يفسره بطريقة متسرعة : سبب الربح ، محرّك النظام الرأسمالي .

إنهما يبيّنان ، في الواقع ، ان نواقص وأخطاء هذا الخطاب العلمي ناتجة عن كون واضعيه مصمّمين مسبقاً ، وبنوع ما ، على سلخ الواقع عن تاريخه ، وعلى اعتبار أن ما هو اليوم هو أبدي . يقول ماركس إن آدم سميث لم يشأ أن يرى أن عالم الانتاج الرأسمالي هو معطى تاريخي مؤسس لعلاقات انتاجية وأواليات استثمارية فريدة ؛ فاعتبره ، في مدخل اللعبة بمثابة معطى طبيعي متوافق مع تطور التقنيات التي لها فضائلها ـ العديدة ـ ولهامثالبها ـ الضئيلة والممكن تصحيحها ـ والتي لا تخفي أي سر ، والحال ، هناك سرٌ لأن الرأسمالية يمكنها أن تقدم نفسها كأنها التعبير الأكثر تطوراً عن العقلانية الاقتصادية ، وانها في الآن ذاته تقيمُ نظام لأمد غير معروف ، يحكم بالبؤس على أغلب السكان ويستولد الأزمات والحروب الواسعة . إن الجزء الأول من بيان الحزب الشيوعي عجيب فعلاً من هذه الزاوية ، فهو من جهة يكيل المدائح للبورجوازية المانيفاكتورية والمظفَّرة التي تتجاوز بضخامة انشاءاتها كل ما استطاعت الانسانية تحقيقه حتى الآن ؛ وهو من جهة ثانية يقول انها تعرض للخطر ، وبحكم نظامها ذاته ، كل ما قامت ببنائه .

هكذا ، يعتبر نقد نص الاقتصاد السياسي دحضاً للرأسمالية في نفس الوقت . فهو يعلن أن أصل الربح يكمن في العمل الفائض الذي تأخذه البورجوازية من البروليتارية ؛ وهو يوضح كون الوسيلة الوحيدة لالغاءِ هذا الوضع ، مصدر الاختلالات المرعبة ، هي تأسيس نظام اقتصادي يكون من الممكن فيه تخفيض يوم العمل وفقاً لتقدم الفاعلية التقنية لوسائل الانتاج ؛ وهذا النظام الاقتصادي هو الشيوعية التي تبدأ مرحلتها الأولى باستلام الشعب « المسلح » للسلطة ، الشعب المقرِّر جعل وسائل الانتاج اشتراكية . ويتضمن الكتاب الأول من رأس المال ، في آن واحد ، نظرية الحضارة التجارية ، مهد الحضارة الصناعية (الباب الأول) ونقداً لكل علم اقتصادي يستند إلى هذا الكائن المجرد الذي هو الانسان الاقتصادي ، ويتضمن ، في الأفق ، برنامجاً ثورياً .

هذا أيضاً هو مغزى المادية التاريخية التي تعتبر ، بمعناها الدقيق ، « علم التاريخ » أقل مما هي تحليل آخر للتاريخ ، والتي لا تقع في منظور القادة العسكريين

والدول والمحفوظات الادارية ، وانما تقع في منظور التابعين أو انها على الأقل تعطيهم الكلام . والحال ، فإن تحليلاً كهذا يصعب اجراؤه ، اللهم إلا في الحاضر أو في الماضي القريب ، وذلك على قدر ما تشهد الآثار المتبقية من الماضي على وجود الطبقة السائدة ووجهة نظرها . كذلك فإن المادية التاريخية ـ خاصةً عندما تطبَّقُ على الوضع الراهن ، مثلما فعل ماركس في **صراع الطبقات في فرنسا**(1848 -1850) وفي **الحرب الأهلية في فرنسا** ـ ما هي الا تذكير دائم بوجود أولئك الذين تنساهم الجغرافية التاريخية الرسمية ، نعني الشعوب ، الحياة اليومية ، الأجسام الداخلة في مسارات المتعة والعمل والموت .

في الحقيقة نستطيع التساؤل ، انطلاقاً من مشروع كهذا يرفض كل عقدنة فلسفية doctrinalisation ، ويطعن في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، ويعيد النظر في كل علم اجتماعي ويرفض موضوعية « مواضيعه » التي تراكم المعلومات والبيّنات ليس لبناء معرفة بل للمساعدة على انجاح أفعال سارية ، كيف استطاع أن يولد مفهوم مختوم بخاتمة isme التي هي علامة النظام بالذات ؟ ربما يكون من المطمئن جداً للفكر أنه يستطيع تعيين تاريخ-1843 ؟ 1857 ؟ 1864 ؟- يشير إلى ظهور الماركسية المذهبية ؛ أو الاشارة إلى مسؤول ـ انجلز؟ كاوتسكي ؟ بليخانوف ؟ لينين ؟ لكن أي مسؤول ؟ ـ بكل أسف ليس هناك شيء من ذلك . فمنذ الكتابات الأولى ، وفيما كان يتطور هذا الاتجاه الذي شدّدنا عليه ، ظهر اتجاهٌ آخر بقوة مماثلة . ومن البديهي أنهما ، في ذهن واضعهما ، اتجاهان مترابطان وان الحجج المتوفّرة تنطلق من الاتجاهين . إلا أنه ليس من المحظور ، إذا اعتبرنا ما آلت اليه الماركسيّات ولأية اغراض تستخدم اليوم ، أن ننطلق من « التجريد الذهني » وان نحاول الفصل بين هذين الاتجاهين .

لقد حللّنا الاتجاه الأول ، المعادي للعقائدية تماماً . والاتجاه الثاني يشاركه في الحضور وذلك حتى العام 1883 . فبينما يضع ماركس نقداً سياسياً للسياسة الهيجلية ، يظل في العمق مديناً لعنصر حاسم في فكر هيجل : **فلسفة التاريخ** . وهو بذلك يظل مديناً لعصره ، ونعرف أن القرن التاسع عشر لم يكن بخيلاً بتلك

الانشادات ، نصف المدركية ونصف العملية ، التي تفكر في تاريخ البشرية « كأنه تاريخ انسان واحد » وتعين بداية ونهاية ومعنى لصيرورة المجتمعات . إنها فلسفة للتاريخ المادي ، بهذا المعنى أيضاً نستطيع تصوّر الماركسية ، عن هيجل يأخذ ماركس الفكرة القائلة إن التقدم الدرامي هو من صنع السلبية : لكن هناك حيث يضع الفيلسوف فعل الروح ، يرى فيه نضال المستعبدين في كل الأزمنة ، وبالأخص ، في المجتمع البورجوازي ، أولئك الذين ينتجون والذين نجدهم منخفضين الى درك الاستلاب الأقصى : البروليتاريين . هناك في الماركسية (بالنسبة إلى ماركس) نوع من مسيحية البروليتارية التي سيكون جورج لوكاش في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي**[1] المفسرّ الأعمق لها ، والتي لا زالت تستخدم اليوم لكي تغطي بيانياً الممارسات التسلطية للدولة السوفياتية أو لأغراضها الامبريالية . ويرى هيجل أن الثورات تحل محل الحروب ! وتحل محل آخر الحروب الثورة النهائية ، ويحل المجتمع الشيوعي الشفاف محل الدولة العالمية .

لهذه المسيحية نتيجة سياسية . فإذا كان صحيحاً أن هناك اتجاهاً للتاريخ (وان هذا الاتجاه معقول ، بالنسبة إلى الذين يعلمون ـ بالنسبة إلى الهيجليين ـ أم بالنسبة إلى الذين هم في معكسر البروليتارية ـ بالنسبة إلى الماركسيين ـ) عندئذ يكون بالامكان التقرير بشأن ما يسير في هذا الاتجاه وما يسير في عكسه ، لم يكن انجلز يتردّد في تحقير الانتفاضات الوطنية للسلافيين في الجنوب ، التي كانت تزعج النمو الطيب للطبقة العاملة الالمانية في الخط المستقيم للثورة ؛ وكان لينين وتروتسكي قد أدانا انتفاضات كروتستادت ؛ وستالين « كان يصفي الكولاك » ويقيم محاكمات موسكو ؛ وتغطى الاتحاد السوفياتي بمعسكرات العمل وما أكثر المستشفيات النفسانية . إنه من الممتنع أن نعزو لماركس هذه المسلسلات المدمّرة ، لأن البروليتارية بالضبط ليست في السلطة في الاتحاد السوفياتي ؛ وهذا البلد تسوده دولة عسكرية ـ بيروقراطية . ومع ذلك فإن المنعرج المسيحي يؤدي إلى سلطة تفتيشية كما في الكنيسة . . .

---

1. Trad. franç., Ed. de Minuit, Paris, 1956.

وكان لها أيضاً نتيجة استراتيجية . ولفهمها جيداً لا بد من الملاحظة أن ماركس ـ والأمر يتعلق هذه المرة بتطور حقيقي ـ يستسلم شيئاً فشيئاً لغواية التقدم في العلوم الاختبارية والفيزيائية والبيولوجيّة ، وهو لا يعترض عندما ينشيء انجلز ـ باعتباطية تامة ـ جدلية الطبيعة بوصفها مدخلاً إلى التاريخ الجدلي للمجتمعات . إن الكتابين الثاني والثالث من رأس المال ، المنشورين بعد وفاته ، يشهدان على الرغبة في بناء اقتصاد سياسي علمي ، مقابل الاقتصاد الكلاسيكي . ومنذ ذلك الحين سترتدي فلسفة التاريخ المادي رداءً وضعانياً . وعندئذ ترتدي المادية التاريخية رداءها المعتقدي : فالتاريخ بالمعنى العادي للكلمة ، يفسرٌ « في نهاية الأمر » بالسببية الاقتصادية ، وتفسرٌ البنى الفوقية ، الايديولوجية ، السياسية ، الحقوقية ، بالبنية التحتية . وهكذا حين يضع ماركس العمل السياسي بين هلالين ، إنما يؤكد أن الثورة لا يمكن نشوبها الا « عندما تدخل قوى الانتاج (الجديدة) في صراع مع علاقات الانتاج (القديمة) » . وان تفسيراً حرفياً لقولٍ كهذا ستكون له آثار وخيمة على الأممية الثانية والثالثة .

إذن هذان التياران موجودان في نصوص ماركس (وانجلز) ، أحدهما يصفه بأنه منظّرٌ ، ومناضل في الصراعات العمالية ضد الاستغلال الرأسمالي وهيمنة الدول البورجوازية ، والآخر يصفه كمؤسس لمفهومٍ كلي جديد للعالم قوامُه فلسفة للتاريخ دوغمائية ووضعانية . لا يوجد ما يترجم هذه الثنائية حتى في عمله كقائد لاتحاد الشغيلة العالمي ، المؤسس عام1864 . ففي المناقشات يظهر تارةً كأنه جامع لكل الانتقاضات ، متحفظ تجاه البرامج ، ويظهر تارة كعقائدي رهيب يستعمل ، فيما يستعمل صواعق الطرد ضد الباكونينيين . إن هذا الالتباس ، المزعج لكنه فعلي ، ربما يفسرّ لماذا تعتبر الماركسية ، في أيامنا وفي آن واحد العقيدة الرسمية للدول الاستبدادية والراية التي ترفعها الشعوب المتعطشة للحرية .

الدوغمائي الماركسي

في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، اجتازت الرأسمالية مرحلة جديدة

من تطوّرها . فزادت الآلات من فعاليتها ، وصارت الأواصر بين الدول والطبقات المالكة أشد وثوقاً ، وانتشر الاستعمار في العالم بأسره ، وغنّى جول فرّي لفضائل الاستعمار وحسناته سواء بالنسبة إلى المستعمِرين الذين يزيدون انتاجهم وأرباحهم ، أم بالنسبة إلى المستعمَرين الذين ينالون ثمار الحضارة . لقد انتصرت الليبرالية الاقتصادية ، وتقبّلت أزماتها ، ولم تتردّد في القضاءِ على عواقبها عندما تعبىء الشغيلة . ولقد سارت نحو هذه المرحلة التي وصفها لينين ، المتطوع المدمّر بالمرحلة العليا : الامبريالية .

مقابل التنظيم العالمي للبورجوازية ، الوصية على العمل والمدبّرة للصناعة ، قام التنظيم العالمي للبروليتارية . عندئذ دخلت الماركسية دخولاً واسعاً في التاريخ المعاصر . إن إنشاء الأممية الثانية عام1889 في باريس ، والتي تلاها انتصارات هامة للأحزاب المنتسبة إليها وللنقابات المنضوية تحت لوائها لا سيما في المانيا وفرنسا ، ان هذا الإنشاء قد تمّ في ظلال فكر ماركس الذي استوعب أو صفّى ، شيئاً فشيئاً ، التيّارات الأخرى ، البرودونية ، الفوضوية ـ النقابية أو « التراديونيونية » . وربما سيكون على المؤرخ أن يدرس بالذات كيف حدث ذلك . يبقى أن الماركسية قد تكونت كأيديولوجية الحركة العمالية الأوروبية . وانطلاقاً من ذلك الحين تعزز الاتجاه إلى تأسيسها كعقيدة شكلاً ومضموناً . وطالما يصح أن الحزب منظم لمواجهة الدولة ولاستلام الحكم ، فإنه ينسخ بنيته عمّا يحاربه ويمذهب كل ما يحدث له .

وعلى هذا النحو أنجبت الأممية الثانية ارثوذكسية . وبهذه الصفة ، باشرت عمليات الطرد : ففي مجال الأفكار ، استقرت صراحة في منظور فلسفة التاريخ الوضعاني والاقتصادي ، بعدما فسرّت هذا التاريخ بمزيد من التصلّب ، ورفضت كل ما لا يدخل في هذا النطاق واصفة إياه بأنه مضاد للثورة . فلسفياً ، يُقدم لينين في المادية والتجريبية النقدية(1909) على طرد شرس ، في جهة الظلامية لعالمين مثل ارنست ماخ وريتشارد افناريوس اللذين كانا قد حاولا ، بكل نية حسنة ، أن يدخلا في المعتقد الماركسي المرن الاكتشافات العلمية الحديثة . وسياسياً ، أجمعت الأممية على قبول الخرافة القائلة إنه من الطبيعي والبداهة أن تنزع الطبقة العاملة إلى

حصر كفاحها في الحصول على مطالب « اقتصادية » ؛ وتقبّلت بهدوء مماثل الفكرة القائلة إن الفوضوية هي إسهال بورجوازي صغير وخفيف للقوة الثورية وان النضالات الوطنية ـ نضالات الشعوب المستعمَرة ـ لا قيمة لها الا بقدر ما تُضعف معسكر الامبريالية ، وانها في كل حال يجب أن تصب في خدمة تحرر البروليتارية الأوروبية .

لكن فوق هذا الأفق المشترك ارتسم تناقضان هامان ، إذا لم نحسب ذلك التناقض الذي وضع منذ البداية ادوارد برنشتاين في مقابل مجمل التنظيم وجرى حسمه بطرده عام 1899 . ولا شك أنّ الهرطقة البرنشتاينية تكمن في كونه بالغ في النظر الجدّي ولا سيا في التشديد البالغ الوضوح على عواقب الأساس الاقتصادي للعقيدة : فبنظره أن مضمون التحليل الماركسي هو أن الرأسمالية ، بوصفها مرحلة أولى من تشريك الانتاج ، يجب أن تؤدي طبيعياً وبسلسلة من عمليات الانتقال ، إلى المرحلة الثانية ، وهي الاشتراكية ، ومنذ ذلك الحين ، تقوم الاستراتيجية السياسية على العمل لأجل تحديث الصناعة ، المباركة في كل حال ، إن الحزب الاشتراكي ـ الديمقراطي الألماني ، وهو العنصر الأقوى في الأممية ، الغارق في نضالاته السياسية الانتخابية والنقابية ضد الأحزاب البورجوازية ، لم يكن بمستطاعه التسليم بمذهب سكوني كهذا . وبعد إدانة برنشتاين ، نشأ أول صراع بين شريحة من الاشتراكيين الفرنسيين ، حول الاشتراك في حكومات بورجوازية ، وأعضاء في حزب تعتبر الثورة هدفاً له . ودار النقاشُ حول موضوعة ستغذّي كثيراً السكولائية الماركسية والتي لا تزال في أيامنا مناسبة لمحاججات سقوطيّة ومجردةً : مناقشة العلاقات بين الاصلاحات والثورة . تحت تأثير كارل كاوتسكي حسمت الأممية الموقف لصالح المبدأ : فلا تسوية مقبولة مع الادارة البورجوازية ؛ إن طريق الثورة تمرّ في التوطيد الدؤوب لحزب الطبقة العاملة ، بوسائل كثيرة منها الوسيلة التي يقدمها النضال الانتخابي والمطالبة النقابية ؛ وذلك حتى يصبح هذا الحزب أكثرياً داخل المؤسسات وفي الرأي العام الشعبي ؛ وبقدر ما يتضاءل الاحتمال بأن تستسلم الطبقات المهيمنة لانتزاع ملكياتها بدون عراك ، يكون من المهم توقع تدخل الجماهير بقوة للاستيلاء على السلطة .

والحال ، هاكم نقاشاً ثانياً ينبثق ، كانت عواقبه التاريخية حاسمة . مقابل هذه الرؤية للتاريخ الجدلي حيث تسود الجوانب الوضعية والتوليفية يضع لينين ، المتضامن مع كاوتسكي حتى فشل الثورة الروسية عام1905 ، استراتيجية للهجوم والسلبية . وستكون هذه الاستراتيجية مع الضربة البلشفية القاضية عام1917 في أساس الانشقاق الأول المهم خلال تكوين الأممية الثالثة . إن لينين لا ينكر البتَّة انه ينبغي تطوير المنظمات الجماهيرية واستخدام الانتخابات كموطِن دعائي ، لكن هذه العملية يجب أن تكون نواتُها جماعة منظمة عسكرياً من « الثوريين المحترفين » السريين ؛ ونظراً للبنية الايديولوجية فإن هؤلاء المناضلين هم مثقفون منحدرون من البورجوازية ؛ لكن لا أهمية لهذا الأصل ، شرط أن يكونوا مسلَّحين بالاشتراكية العلمية ، وأن يعلموا أن دورهم تربية المستغَّلين ، كذلك لا ينكر لينين أن البروليتارية العمالية هي الطبقة الثورية الممتازة ؛ لكن من الجريمة عدم الاحاطة بالقوة الثورية العميقة لدى طبقة الفلاحين ، التي تعتبر أكثر من قوة إسناد . وأخيراً لا ينكر لينين أنه يلزم تطور كافٍ للقوى المنتجة حتى تسمح بالاستغلال البروليتاري . لكنه من التجريد التفكير ، بالنسبة إلى بلد ناقص النمو صناعياً مثل روسيا القياصرة ، انه ينبغي تفكيك العمل الثوري إلى مرحلتين : الأولى مرحلة انشاء سلطة بورجوازية ستتعزّز بفضلها الطبقة العاملة كمياً ونوعياً ؛ والمرحلة الثانية الانتقال إلى الاشتراكية . إن المرحلتين يمكنهما ويفترض بهما أن تترابطا حتى لا تشكّلا سوى وتيرة واحدة . وبهذا الصدد ، يضع القائد البلشفي - في منظور استنتاجه لوجود الامبريالية ، كشل جديد ونهائي للرأسمالية - الأطروحة الخاصة بـ « الحلقة الأضعف » القائلة إن الأممية البروليتارية توصي ، ضمن السلسلة المكونة من الدول البورجوازية ، بالهجوم على أكثرها انجراحاً حتى يحدث تفكك للمجموع .

وكما نعرف ، انِ اللينينية ، الأكثرية في الحزب الأشتراكي - الديمقراطي الروسي ، هي أقلية في الأممية . ومن البينّ انها تشكل هرطقة بالنسبة إلى فلسفة التاريخ المعتقدي عند ماركس وانجلز . ولكن نجاحها سيطرح مسائل غريبة

سنلامسها جزئياً عندما سنقوم بتحليل وجيز للتأويلات المخصصة لطبيعة الدولة الأشتراكية السوفياتية . ولكن قبل ان نصل إلى ذلك ، لا يكون مشروعاً ان نكمل هذه البانوراما لأيديولوجية الماركسية المتناقضة ، قبل الحرب العالمية الأولى ، ما لم نذكر صورة روزا لوكسمبورغ . انها ، كشيوعية ، عمقت النظرية الماركسية عن الأزمات ، وهي تبينّ بذلك كيف ان الرأسمالية ، الممزّقة بفعل تناقضاتها ، تجد نسفها مرغمة على التوسيع الدائم لحقل هيمنتها ، ولغزو العالم حتى تستولي على المواد الأولية واليد العاملة وتفتح أسواقاً جديدة . وليس بعيداً الوقت الذي ستكون فيه الكرة الأرضية بكاملها قد وقعت تحت كأسها حيث لا يعود بالامكان اجتناب انتهاء الأجل : وعندئذ سينتفض المستغَلّون في العالم لبناء الاشتراكية . وانها كمناضلة ، في ميدان تأهيل العمال كما في ميدان التنظيم السياسي ، تظهر حساً حاداً بالديمقراطية الداخلية ، وقد أظهرت منذ الأشهر الأولى لقيام الثورة البلشفية ، قلقها تجاه التسلط الاستبدادي للسلطة السوفياتية الشابة ، انها اللأولى في هذا الصف الطويل من المناضلين الذين انتسبوا للماركسية ، لكنهم توجسّوا من العواقب التي يمكن أن تنجم عن استيلاء عنفي على السلطة تقوم به جماعة صغيرة ، واعترضوا عندما ادركوا ان انشاء الاشتراكية يتم على حساب الحريات ، ويصبح شأن اقلية من الزعماء الذين يكرّرون ، بطريقة مختلفة ، القمع البورجوازي .

سرعان ما ادرك لينين المنعطف السيء الذي اتخذه النظام السوفياتي . فلاحظ منذ اكتوبر 1921 : ان« [البروليتارية الصناعية] عندنا اصبحت بسبب الحرب والخراب والدمار الرهيب ، خارج نطاقها نعني انها انحرفت عن طريقها الطبقي وانقطعت عن الوجود كبروليتارية . وتسمى بروليتارية الطبقة الموجلة بانتاج السلع المادية في منشآت الصناعة الرأسمالية الكبرى ، ونظراً لأن الصناعة الرأسمالية الكبرى تقوضت ولأن المعامل والمصانع قد تجمدت ، فقد تلاشت البروليتارية »(1) . ويلاحظ دفتر الخدمة لأمناء سر لينين ما يلي بتاريخ 7 فبراير ـ شباط

1. *Œuvres complètes*, éd. de Moscou, t. 33, p. 59.

1923 : [المتكلمة هي امينة سر] : « ذهبت إلى فلاديمير ايليتش (. .) فأملي في المواضيع التالية : 1) كيف يمكن جمع مؤسسات الحزب ومؤسسات السوفيات ؟ هل الدراسة متوافقة مع النشاط المهني للموظفين ؟ ولما وصل إلى كلمات « وكلما كانت الثورة مفاجئة . . . » توقف ، وكرّرها مرارا ، وبدا عليه أعياء من المتابعة ؛ وطلب مني مساعدته في قراءة ما سبق قوله ؛ فأخذ يضحك وقال : « هنا اعتقد انني تورّطت بشكل نهائي » ؛ سجليّ هذا : لقد تورّط بالذات في هذا المكان »(1) .

في الماركسية كعقيدة دولة

خلال الأعوام1930 -1933 ، بعد الحرب الأهلية وتوطيد السلطة البلشفية ، بعد انتكاسات الأعمال الثورية في المانيا ، ايطاليا ، هنغاريا وفي الصين أخيراً ، وبعد المرحلة الغامضة للاقتصاد السياسي الجديد ، تعرّض اتحاد الجمهوريات الأشتراكية السوفياتية ، المعترف به كقوة عالمية ، لانعطاف حاسم في ظل جوزيف ستالين الذي كان منذ سنوات عديدة يضبط جهاز الحزب الشيوعي (البلشفي) . ومنذ العام1936 ، فيما كانت محاكمات موسكو تصفّي المعارضين وكان يجري التصديق على دستور الاتحاد السوفياتي ـ الذي اعيد فيه النظر عام1977 تقريباً ـ جرى تقنين الماركسية وتحديدها رسمياً كعقيدة للأممية البروليتارية ، ويعتبر اندريه جدانوف بمثابة المنّفذ للاعمال الفلسفية الرفيعة ؛ فمارس حكمه بشدة وصرامة ؛ إنه نظام حقيقي للعالم ، هذا الذي جرى وضعُه ، مع نصوصه المقدسة ، وسيرته المعظمّة ، ونظريته عن الوجود ـ المادي ، بالطبع ـ ومنطقه ـ الجدلي ، وهو جدلٌ « ذو خطوة موزونة » ، لا يهمل شيئاً من اواليات التفكير الصحيح ـ وفلسفته للتاريخ ، تلك التي تقود البشرية من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية المتحضرّة ، مروراً بهذه المرحلة الضرورية واللاهبة ، مرحلة الاتحاد السوفياتي ، ومن الأشتراكية في بلد واحد وقائد كل المستثمَرين ، واخلاقيته القائمة على عبادة البطل

1. *Id.* C.R., pp. 519-520. Pour ces deux références, cf. R. LINHART : *Lénine, les Paysans, Taylor*, éd. du Seuil, Paris, 1976.

الايجابي والستاخانوفيّة ، وطرائقيته (ميتودولوجيته) العلمية التي توجّه أبحاث العلماء شطرَ اكتشاف قوانين العلم البروليتاري ، واخيراً جماليته ، الواقعية الأشتراكية . . .

ان كتاباتٍ مثل كتابات ستالين المخصصة للالسنية ، وقضايا مثل قضية ليسنكو التي فرضت نظرية باطلة على الرغم من كل الأدلة التجريبية ، كدرس بيولوجي رسمي ، انما تبينّ ان هذا الوصف ليس كاريكاتورياً . وإن الماركسية المتنكّرة على هذا النحو ، فُرِضت كشكل وحيد ونهائي للفكر ؛ وصارت « الاشتراكية العلمية » كتابا مقدسا : وكما جرى خفض الفلسفة في الماضي إلى دور الخادمة للاهوت ، جرى وضع البحث في خدمة السلطة البيروقراطية . ولا يبدل انتقاد الستالينية إلاّ سطحياً من هذا الواقع . فعلى الدوام يجري باسم « الأشتراكية العلمية » نفسها ، الحكمُ على الاشقاقات الفكرية واصلاحها ؛ ويجري باسم الأممية البروليتارية التي يلّم الاتحاد السوفياتي بحقيقتها حكماً ، الأبقاءُ على الوضع الخضوعي الخاص بدول اوروبا الشرقية وتعميم الأمبريالية السوفياتية ونشرها في العالم . . .

الهذا الأمر انخفض مجهود ماركس المتنّوع الأشكال ، بعد مرور قرابة القرن على وفاته ؟ فلم يعد سوى الحامل الثقيل والمتسلط لهذه الايديولوجية الأخرى القاطعة والمؤذية التي تنشرها السلطة العالمية الأخرى ؟ هناك قراءات أخرى لماركس تَفسر بطريقة مختلفة ، هذا التطور في الايديولوجية السوفياتية . فهل يجب الاعتبار ، بعد ليون تروتسكي ، ان هذه الارثوذكسية السقوطية والفقيرة معاً ، هي التعبير المباشر عن الانحطاط البيروقراطي لدولة عمالية بحاجة إلى هذا « الغطاء » الفكري ، هذه الشكلية الاستبدادية لاخفاء تجريبية سياسية منذهلة ؟ هذا يفترض ان هناك اشتراكية علمية ، فهل يجب التفكير ، مثلما يقترح لويس التوسير(1) ، بأن

---

1. *Réponse à John Lewis*, Paris, 1973, et *Eléments d'autocritique*, Paris, 1973.

الاتحاد السوفياتي يواصل دفع ثمن الأنحراف الاقتصادي ، الانحراف النظري والعملي ، الذي يميّز الستالينية ، وان نتناول هذه الانطولوجيا الدوغمائية كخطأ - قريب من الجريمة ؟ ان هذا يعني من جهة الأعتراف بوزن فريد للتمثيلات المجرّدة (لقد كان لدى ستالين افكار حول ممارسة سلطته ، لكن هل كانت تتعلق بفلسفة التاريخ ؟) ويعني من جهة ثانية التسليم بوجود استعمال صحيح للماركسية كمفهوم للعالم . أليس من الأبسط التفكير ، مثلما يفعل المنظّرون الصينيّون ، ان نظاماً طبقياً قد اعيد تكوينه في الأتحاد السوفياتي بفضل نوع من الجذب الطبيعي ، وان الغلاف الماركسي ليست إلاّ خيانة اضافية يرتكبها الزعماء الجدد « الاشتراكيون - الأمبرياليون » ؟

كذلك يمكن ان نذكر التفسيرات المستندة إلى ظهور شكل علمي لرأسمالية الدولة ، أو القائمة على الخيارات التاريخية للزعماء السوفيات . ليس هنا موضع الحسم . وان ما يمكن ملاحظته في الختام والذي يتعلق بتاريخ الايديولوجيات ، هو ان الماركسية ، التي تكوّنت في فكر ماركس وانجلز كنظرية للمجتمع الصناعي من وجهة اولئك الذين كانوا يعانون من الاستغلال الرأسمالي ، لا تزال حية عندما تصادف الظروف نفسها أو الظروف القريبة ، مثلاً ، من ظروف الاستغلال « الاشتراكي » ، وانها تتوصل إلى الانسلاخ عن التبعية للماركسية الرسمية (السوفياتية أو الصينية) وجعل من نفسها اداة للكفاح وليس برنامجاً للحكم ؛ وان الأممية الثالثة شهدت ظهور هذا المفهوم للدولة - الطبقة ، وهو مفهوم كان ماركس يندّد به بقوّة ، عام 1875 ، عندما انتقد البرنامج اللاسالي لـ « الدولة العمالية الألمانية » ؛ وان الماركسية كأداة تحرر تتلاشى عندما يختلط مفهوم الدولة - الطبقة هذا ، في نطاق بلد متعدد القوميات حيث تسود ، في الواقع ، الأمة الروسية ، مع مفهوم الحزب ، الذي كان لينين رائده ؛ وانها تبطل حينئذ ان تكون فكرة ، فتغدوا « ايديولوجية » ، بالمعنى الذي رفضناهُ في مجمل هذا الكتاب ، نعني خطاباً يفيد في ادارة الناس ، تماما مثل الشرطة والجيش ، بما يعود بالخير الأعظم على السلطة المركزية القائمة .

الفهرس



ISBN 9953-427-29-1

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع